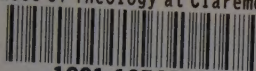


School of Theology at Claremont



1001 1356311

FRANÇOIS DECRET

Docteur ès Lettres

L'AFRIQUE MANICHÉENNE

(IV^e - V^e siècles)

Étude historique et doctrinale

TOME I

Texte

ÉTUDES AUGUSTINIENNES

8, rue François 1^{er}

75008 PARIS

1978



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

L'AFRIQUE MANICHÉENNE

BT
1410
D4
V. 1

FRANÇOIS DECRET

Docteur ès Lettres

L'AFRIQUE MANICHÉENNE

(IV^e - V^e siècles)

Étude historique et doctrinale

TOME I

Texte

ÉTUDES AUGUSTINIENNES

8, rue François 1^{er}

75008 PARIS

1978

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

ISBN 2-85121-019-X

Introduction

Étonnant destin que celui des Manichéens, ces « Saints¹ » qui devinrent des maudits². En une époque où, après d'autres déjà, des doctrines diverses et opposées se réclamaient chacune du christianisme authentique dont elles se prévalaient pour prétendre monopoliser la Vérité, le manichéisme aura du moins permis de créer une certaine unanimité chez ses adversaires³ : Catholiques, Donatistes, Pélagiens, Ariens, tous se sont entendus pour jeter l'anathème sur les disciples de Mani, accusés d'hérésie, de perversions et de crimes contre la société. Taxer son rival de manichéisme, telle était l'injure suprême et redoutable que chacun s'employait à utiliser pour discréditer aux yeux de tous le parti adverse.

C'est Petilianus qui, en 401, dans sa controverse au sujet du baptême⁴, insinue qu'Augustin aurait été baptisé par un *inquinator* manichéen : « Tu as ignoré la conscience sacrilège de celui qui t'a souillé... Tu aurais dû examiner ton baptiseur et être examiné par lui⁵. » Il va plus loin dans son réquisitoire quand il laisse entendre clairement que l'ancien Auditeur était en réalité un prêtre de la secte⁶. En effet, selon l'évêque donatiste de Constantine, Augustin aurait participé à ces « eucharisties » infamantes⁷ dont la rumeur publique accuse les Élus. L'essai de vie conventuelle à *Thagaste* d'abord, puis la fondation monastique d'Hippone prêtaient à Petilianus de nouveaux arguments pour tenter de compromettre encore plus son adversaire. L'« analogie⁸ » n'était-elle pas grande avec ces conventicules manichéens dénoncés comme lieux d'abominations et qui avaient été expressément condamnés par les lois⁹ ? Quel « genre de vie » menait-on à Hippone¹⁰ ? Ce monastère ne serait-il pas simplement un refuge pour des Manichéens — tels Profuturus et Fortunatus — que la menace des édits impériaux avaient rendus prudents, à l'exemple de leur maître Augustin lui-même¹¹ ? Car Petilianus n'ignore pas qu'aucune lèpre ne peut mieux défigurer son adversaire que celle de ce manichéisme unanimement abhorré, et qu'il importe donc de

toujours rappeler la longue errance de l'Auditeur Augustin pour le rendre suspect de quelque secrète et ignominieuse tare à jamais ineffaçable¹².

Primianus, l'évêque donatiste de Carthage¹³, s'est à son tour employé à dénoncer le *traditor*¹⁴ — d'accord sur ce point avec Faustus de Milev, l'évêque manichéen, qui avait déjà exprimé son mépris hautain pour le *desertor*¹⁵. Augustin, qui avait été « traversé par la Lumière¹⁶ », n'en finit pas de traîner après lui le compromettant sillage.

Car, après la lutte contre le donatisme, c'est encore le manichéisme qui constitue comme la toile de fond sur laquelle se déroule l'épuisante controverse avec les Pélagiens¹⁷ qu'Augustin devra soutenir jusqu'à sa mort. Il ne s'agit pas tant de Pélage lui-même, trop grand et trop subtil esprit¹⁸ pour tomber dans la basse chicane. Encore que le moine laïque n'ait pas manqué de déclarer que, au plan doctrinal, les positions augustinienes sur le péché conduisaient au manichéisme et, en conséquence, ait traité sans ambages son adversaire africain de superbe et d'hérétique¹⁹. Mais c'était là rester dans la bonne polémique.

Le ton du débat va changer, à partir de 420, avec Julien d'Éclane²⁰, le remarquable « architecte du système pélagien²¹ » qui, à travers ses livres et une intense propagande, ne cesse de reprendre ses charges contre la doctrine du « péché de nature²² » afin de confondre l'enseignement d'Augustin avec le dualisme manichéen. Par-delà l'ironie et les sarcasmes dont, avec acharnement, Julien poursuit le « vieillard » d'Hippone²³ — et qui, plus d'une fois, font songer à l'attitude d'Augustin, en décembre 404, face à Felix, son malheureux adversaire manichéen²⁴ —, c'est un violent réquisitoire contre l'accusé : celui qui eut Faustus comme *praeceptor*²⁵, l'Auditeur initié aux « sacrements innomables²⁶ », le « fidèle disciple de Mani », son *magister* et son *profator*²⁷. Pour l'ancien évêque d'Éclane, qui, sans fausse modestie, se déclare lui-même incapable de mentir²⁸, Augustin serait toujours demeuré prisonnier du « lupanar de Mani²⁹ » et « aucune herbe de foulon ne saurait (le) purifier de l'infection³⁰ ». Non seulement il répand à pleine bouche les mystères de la secte³¹, mais il est pire que Mani : sans en avoir le génie³², il dépasse son maître dans l'impiété et les blasphèmes³³.

Cette controverse, dans laquelle Julien s'attribue le rôle d'avocat de l'Église catholique³⁴ contre tous ceux qui suivent l'évêque d'Hippone et qui, selon lui, sont donc des Manichéens³⁵, se poursuivra jusqu'à la mort d'Augustin. Alors que les Vandales assiègent sa ville, en ce printemps de l'année 430, dans la lassitude des derniers mois de sa vie, l'ancien Auditeur continue à se défendre contre cet autre siège qu'on lui impose, depuis près d'un demi-siècle, pour l'empêcher de sortir de cette *terra pestifera*³⁶ dont il est accusé d'être un suppôt, lui qui pourtant s'est tellement dépensé contre la *pestilentissima haeresis*³⁷. Bien que n'ayant aucune illusion sur son implacable adversaire, il cherchera

sans répit à se « dédouaner ». Et, jusqu'à ses derniers jours, il n'aura cessé de proclamer qu'il était blanchi de l'ancienne lèpre. L'évêque mourra laissant inachevée cette œuvre mise en chantier deux ans plus tôt. Mais il est significatif que la dernière phrase du dernier livre soit encore pour retourner contre Julien l'ultime accusation de manichéisme³⁸ par laquelle, après tant d'autres, l'évêque pélagien avait lui-même terminé sa longue diatribe.

Ainsi, il semble bien que le manichéisme n'a pas été, dans la vie d'Augustin, qu'un simple épisode, une erreur de jeunesse « confessée³⁹ » et effacée. On pourrait même se demander — et l'hypothèse ne manquerait pas de tout fondement — si les pamphlets, controverses et traités, en un mot la polémique antimanichéenne — qui, ouverte en 389 avec le *De moribus Manichaeorum*, se poursuivra pendant près d'une quinzaine d'années, jusqu'au *Contra Felicem Manichaeum*⁴⁰ — n'avait pas également pour but, tout au moins au départ, de fournir, tant au clergé qu'au peuple chrétien d'Hippone, les témoignages d'orthodoxie qui s'imposaient après des années d'égarement encore bien récentes⁴¹. En effet, on comprend difficilement qu'Augustin, comme simple laïque de la *Catholica* d'abord, puis comme prêtre et enfin évêque, ait consacré une telle somme⁴² pour lutter contre cette secte qui, lui-même ne cessa de le répéter, n'aurait constitué qu'un groupuscule⁴³ et ne devait donc représenter que bien peu de danger pour l'Église. Il est vrai que, quel que soit le nombre de ses adeptes, la virulence d'une secte constitue toujours une menace réelle pour l'orthodoxie.

Il est vrai aussi que l'ancien Auditeur prosélyte se sentait des responsabilités vis-à-vis de ceux qu'il avait entraînés à sa suite dans la « secte scélérate⁴⁴ » — tels Romanianus et Honoratus⁴⁵ — et qu'il voulait alors ramener à la *vera religio*.

Quelles que fussent ces raisons personnelles qu'avait l'ancien Manichéen d'intervenir pour arracher à l'hérésie ceux qu'il y avait précipités, il faut reconnaître que certains de ses *antimanichaeana*⁴⁶ se présentent sous forme de scénarios à grand spectacle et à « usage externe » : ainsi les *disputationes* avec Fortunatus et Felix. Devant des auditoires composés dans leur majorité de catholiques⁴⁷, tout autant que réduire à quia ses adversaires — jeu auquel il avait pris goût à l'époque où il se dévouait au service du manichéisme⁴⁸ —, Augustin veut montrer et démontrer qu'il s'est complètement débarrassé de ce passé regrettable. En procureur général — non exempt de démagogie —, il requiert contre ses coreligionnaires de naguère, certes, mais en même temps, en avocat, il plaide *pro domo*.

Ce rappel était nécessaire avant de présenter les perspectives de notre recherche. Il importait en effet de souligner la place qu'a occupée le manichéisme d'abord dans la vie de l'ancien Auditeur et ensuite dans ses polémiques, après son baptême en 387. Et nous savons qu'il ne

s'agit pas seulement de la polémique dirigée contre la doctrine et les membres de la secte, mais — on a souvent oublié ou sous-estimé cet aspect⁴⁹ — c'est aussi le manichéisme qui est utilisé dans l'accusation du Donatiste Petilianus contre l'évêque d'Hippone, c'est lui qui sous-tend en permanence les attaques du Pélagien Julien d'Éclane, et c'est enfin en rejetant cette critique sur son adversaire qu'Augustin mène son dernier combat inachevé. Manichéisme ou catholicisme, tel était pour lui le dilemme qui s'imposait nécessairement, tel était le « défi » lancé⁵⁰.

En conséquence, dire que les « affaires manichéennes » ont bien occupé, dans la vie et l'œuvre d'Augustin, une place prépondérante, n'est pas une pétition de principe. Mais il était bon de prendre quelques précautions avant de l'écrire. Souvent en effet, chacun, comme atteint d'une forme de daltonisme intellectuel, tend à accorder une importance excessive à tels secteurs qui font l'objet de sa propre spécialisation, ce qui conduit à une erreur de perspective dans le tableau d'ensemble. Si les efforts conjugués de tous les chercheurs peuvent seuls permettre une perception véritable et une intelligence des problèmes et des situations dans leur complexité, il convenait peut-être de rappeler l'impact considérable du manichéisme sur Augustin, sur ses diverses polémiques, sur son « augustinisme ».

Cette situation particulière explique que l'ancien membre de la secte devenu controversiste antimanichéen a été considéré comme un témoin privilégié pour notre connaissance du manichéisme. La plupart des historiens ont reçu le dossier des traités augustiniens comme une source fondamentale dans les études sur le manichéisme⁵¹. Nous savons en effet que les persécutions qui se sont abattues sur les hérétiques s'accompagnaient de la destruction systématique⁵² des *auctores*⁵³. Parmi les rares sources d'une documentation indirecte qui nous étaient parvenues, l'œuvre polémique de l'ancien Auditeur venait ainsi au premier rang. Cette place, elle la devait d'abord à ses « dimensions » très importantes qui s'étendent sur les divers aspects de la doctrine manichéenne — laquelle s'y trouve parfois précisée grâce à plusieurs citations des Écritures de la secte⁵⁴. Elle la devait plus encore à la personnalité même de son auteur, remarquablement informé sur une croyance dont il avait été lui-même, pendant longtemps, un partisan zélé.

Certes, notre documentation sur le manichéisme s'est aujourd'hui notablement enrichie et nous possédons un nombre assez considérable de sources originales dont la publication est encore en cours⁵⁵. A la fin du xix^e siècle et au début du xx^e, ce furent les découvertes de textes et fragments de textes en Asie centrale, non loin de la ville de Tûrfân (dans l'ancien Turkestan chinois, actuellement région autonome du Sin Kiang, République Populaire de Chine) et dans des grottes situées près de Tun-Huang (province chinoise du Kan Sou). Ce premier lot contenait des documents écrits en trois dialectes iraniens, en chinois

II, p. 19-20.

et en ouïgour. Plus récemment, vers 1930, une autre série a été exhumée en Égypte, à Medînet Mâdî, l'ancienne Harmouthis, au sud-ouest du Fayoum. Il s'agit ici de papyrus manichéens écrits en copte subakhmîmique⁵⁶. Tout dernièrement, la recherche a pu enfin bénéficier de la publication d'un document dont l'intérêt apparaît comme fondamental : un Codex contenant une biographie de Mani écrite sur les propres témoignages de l'hérésiarque et de cinq de ses disciples immédiats⁵⁷. Ce document, relevé vraisemblablement dans la région d'Assiût, l'antique Lycopolis de la Thébaïde, est la traduction en grec d'un original rédigé en syriaque⁵⁸.

À l'apport de ces *manichaica*⁵⁹ il faut ajouter celui de la riche bibliothèque gnostique copte du v^e siècle, découverte en 1945 près de Nag-Hammadi, sur le site de Khénoboskion, en Haute-Égypte⁶⁰. Cette moisson de documents — dont, pour le moment, n'est accessible qu'une faible partie⁶¹ — a déjà permis de renouveler largement nos connaissances sur la gnose et d'en saisir les véritables dimensions. Et puisque, « par son essence et ses origines, le manichéisme est une gnose⁶² », les documents de Nag-Hammadi viennent également projeter un éclairage précieux en ce domaine de nos études manichéennes⁶³. Nous savons qu'il n'est pas possible de mener une recherche doctrinale sur le manichéisme en ignorant les systèmes gnostiques et leur problématique⁶⁴.

Néanmoins, quel que soit le remarquable enrichissement dont a bénéficié l'histoire de cette secte depuis le début de ce siècle, il reste que l'œuvre d'Augustin demeure une source de documentation « classique⁶⁵ » qui n'a rien perdu de sa valeur, bien au contraire. Les informations qu'elle apporte sur la vie des communautés manichéennes en Afrique et, particulièrement, les aperçus originaux qu'elle contient — dans des controverses avec des propagandistes africains et à travers le témoignage de quelqu'un qui fut longtemps un Auditeur studieux et attentif — présentent toujours un intérêt exceptionnel et prennent plus de relief encore aujourd'hui après la découverte des nouveaux documents orientaux.

C'est cette *histoire globale du manichéisme africain* qui sera étudiée ici, sur la base principale d'une analyse des traités d'Augustin. Il importe donc, en premier lieu, de présenter ce « dossier ».

Pour être significative, cette recherche devra évidemment porter sur l'ensemble de la polémique dirigée « contre les Manichéens ». Quelles que soient les réserves qu'appelle la répartition par section des œuvres d'Augustin telle que la propose l'évêque de Calama, l'*Indiculum Possidii* ne saurait toutefois être considéré comme un répertoire purement arbitraire⁶⁶. Ce sont donc trente-trois *opuscula*, *quaestiones* et *tractatus* qui feront essentiellement (mais non exclusivement) l'objet d'analyses systématiques. Ce dossier fondamental se présente ainsi⁶⁷ :

(IV) CONTRA MANICHEOS

1. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus eorum libri duo.
2. De duabus animabus liber unus.
3. Unde malum et de libero arbitrio libri tres.
4. Acta contra Fortunatum Manicheum liber unus.
5. De Genesi contra Manicheos libri duo.
6. Contra epistolam fundamenti liber unus.
7. Contra Adamanti calumnias quaestiones diuersae numero viginti octo.
8. Quaestio de libero arbitrio.
9. Item de malo.
10. Alia utrum corpus a deo sit.
11. Item alia : Non fuisse corpus domini nostri Iesu Christi phantasma.
12. Alia utrum deus mali auctor non sit.
13. Item alia : Deum non pati necessitatem.
14. Alia utrum et peccatum et recte factum in libero sit uoluntatis arbitrio : quod ita esse omnino uerissimum est.
15. Item alia de cruce Christi.
16. Alia : Cum animarum natura una sit, unde hominum diuersae uoluntates ?
17. Item alia : Quare filius dei in homine apparuit et spiritus sanctus in columba ?
18. Item alia : Quare filii Israhel sacrificabant uisibiliter pecorum uictimis ?
19. Alia de homine facto ad imaginem et similitudinem dei.
20. Item alia de eo quod dictum est : Paenitet me hominem fecisse.
21. Item alia de auro et argento quod ab Aegyptiis Israhelitae acceperunt.
22. Item alia de eo quod scriptum est : Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae et adulescentulae quarum non est numerus.
23. Item alia de eo quod scriptum est : Et habitu inuentus ut homo.
24. Contra Epistolam Secundini Manichei liber unus.
25. Acta habita cum Felice Manicheo libri duo.
26. De natura boni liber unus.
27. Contra Faustum Manicheum quaestiones diuersae in libris triginta tribus.
28. Epistula ad Honoratum.

Tractatus aduersus memoratos

29. De : « In principio fecit deus caelum et terram », et « In principio erat uerbum ».
30. Ex eo quod in Aggeo propheta scriptum est : « Meum est aurum et meum est argentum », contra quos supra.
31. De die domini secundum Sophoniam prophetam contra quos supra.
32. De sacrificiis spiritalibus contra quos supra.
33. Ex eo quod in Iob scriptum est : « Venerunt angeli in conspectu dei et diabolus in medio eorum », et ex euangelio : « Beati mundo corde quia ipsi deum uidebunt », contra quos supra.

Ajoutons ici deux remarques. D'abord, en ce qui concerne les trois importantes controverses avec des représentants de la hiérarchie manichéenne en Afrique — le prêtre Fortunatus et Felix, docteur de la secte, qui furent les animateurs de la communauté d'Hippone, et, à Carthage, l'évêque Faustus (cf. *Indiculum*, IV, 4, 25 et 27) —, nous intégrerons ici les résultats de nos précédentes recherches, dans la mesure du moins où ces résultats répondent aux objectifs de la présente étude historique⁶⁸. Enfin, de façon à être exhaustive — autant du moins qu'il se peut, à travers l'énorme somme des œuvres d'Augustin —, notre enquête devra dépasser le cadre des *Contra Manichaeos* tel que l'établit Possidius. Elle portera aussi en particulier sur deux traités — *De uera religione* et *De utilitate credendi* — dont les destinataires sont des Manichéens de Thagaste et de Carthage, traités que l'*Indiculum* fait figurer dans la section des *Contra Paganos*⁶⁹.

On constatera aussi de nombreuses incursions à travers d'autres œuvres augustinienes — et d'abord dans les livres des *Confessions* — qui ne figurent pas, à strictement parler, dans l'appareil de la polémique anti-manichéenne. Le *De haeresibus ad Quodvultdeum* et les *Lettres* fourniront ainsi quelques précieuses indications, surtout pour nous montrer l'expansion de la secte dans les provinces africaines. Mais il ne s'agira alors que de simples références utilisées surtout pour confirmer les résultats des analyses. Une méthodologie élémentaire enseigne en effet que ces analyses, pour être fondées valablement, doivent d'abord porter sur les traités de polémique, c'est-à-dire sur des œuvres dirigées dans une intention bien précise.

Naturellement, la plus grande attention sera apportée à la chronologie des œuvres⁷⁰ : cela d'abord — et c'est un facteur primordial — dans un souci d'intelligence du texte, en raison de la terminologie augustinienne souvent floue et, plus encore, fluctuante⁷¹. La convergence de résultats établis, compte tenu des critères de la philologie, de la chronologie des œuvres et du contexte qui les explique, pourra seulement fournir le matériau brut. L'analyse devra également porter sur les structures de l'argumentation polémique. D'où la nécessité de considérer de préférence des textes étendus qui permettent, par leur propre plan, d'évaluer la place relative de chaque élément, le rôle de tel schème dans la structure d'ensemble où il s'insère.

C'est sur ce fond extrêmement riche, tel qu'il se présente dans les traités étudiés ici, et à travers une analyse qui tentera non pas de disséquer la pensée vivante d'Augustin mais de la saisir dans sa mouvance, qu'il nous reste enfin à préciser les deux objectifs complémentaires dont seule la conjonction permettra d'éclairer la double histoire, externe et interne, de l'Afrique manichéenne que nous nous proposons de tracer.

Avant de chercher à présenter dans ses perspectives authentiques cette doctrine qu'Augustin rencontra et « pratiqua », à son niveau d'Auditeur, dans la communauté manichéenne de Carthage, il importe d'abord de prospecter, à travers tous ses développements, un domaine spécifiquement historique. H.-Ch. Puech écrivait il y a quelques années : « Il nous manque encore une histoire générale de l'Église manichéenne, j'entends : qui traiterait de son expansion en Orient aussi bien qu'en Occident, en suivrait les destinées des origines au Moyen Age et tiendrait compte non seulement des données nouvelles fournies par les documents récemment découverts ou publiés, mais encore de tous les indices, encore inutilisés, de la documentation classique⁷² ». Pour être exhaustive, une telle entreprise — œuvre nécessairement collective — devra regrouper des recherches orientées vers chacun des multiples domaines qui entrèrent dans la longue histoire et l'immense aire d'expansion du manichéisme : du III^e siècle, dans l'Empire sassanide, avec la première prédication de cette doctrine, aux VIII^e-IX^e siècles, dans les principautés des « kaghâns » ouïgours, et au XIV^e siècle, avec les derniers représentants de l'Église de la Lumière dans l'Empire de Chine. Pour sa part, le présent travail s'attachera à retracer cette histoire du manichéisme dans ces provinces d'Afrique, qui constituèrent peut-être le bastion le mieux défendu de la secte, celui où, durant près de deux siècles, elle sut résister aux assauts conjugués des puissances politiques et religieuses qui l'attaquèrent successivement.

On devra toutefois constater que l'œuvre d'Augustin, qui représente l'apport majeur de notre « documentation classique » sur les positions doctrinales du manichéisme, est d'un intérêt bien moindre lorsqu'on l'interroge sur les cheminements de la secte en Afrique — encore que, inventoriée systématiquement en ses moindres indices, comme nous nous le proposons ici, cette œuvre fournisse une large contribution à cette histoire⁷³. Nos investigations se porteront aussi sur les divers actes des législations répressives qui frappèrent l'hérésie depuis le début du IV^e siècle jusqu'au dernier tiers du siècle suivant.

Telles seront en somme les étapes de cette recherche historique :

— préciser l'époque à laquelle l'expansion manichéenne atteignit l'Afrique ;

— étudier les circonstances qui favorisèrent la diffusion de la secte en cette région et situer, autant que le permettent nos documents, les communautés implantées dans la Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie Césarienne ;

— vérifier l'application en Afrique des diverses mesures de persécutions lancées contre les hérétiques, par les empereurs romains et ensuite par le pouvoir vandale, et relever les derniers vestiges de cette Église manichéenne africaine jusqu'à l'époque du Maghreb arabe.

Notre enquête portera enfin sur les conceptions doctrinales de la secte en Afrique, telles qu'elles sont largement exposées et débattues dans les traités de la polémique augustinienne. Naturellement, comme le précédent volet quoique à un autre titre, ce dernier objectif de notre recherche se situe lui aussi dans le domaine de l'histoire⁷⁴.

Ici il importe en premier lieu de préciser notre « problématique ». Malgré le prisme déformant de la controverse à travers lequel nous parvient l'éclairage projeté sur le manichéisme et compte tenu de ce facteur de distorsion, pouvons-nous redresser cette optique pour découvrir les véritables traits de cette religion à laquelle adhéra Augustin? En ce qui concerne l'ancien Auditeur, il ne s'agit donc pas de revenir⁷⁵ sur le sujet de l'authenticité de son adhésion au manichéisme, mais de « restituer » le visage authentique de ce manichéisme auquel il avait adhéré.

Nous verrons qu'Augustin déclara n'avoir pas reçu de la secte la *réponse scientifique* qu'on lui avait promise pour résoudre ses problèmes et que, pour cette raison, il aurait décidé d'abandonner la *fabula* dont l'apparence l'avait d'abord séduit. Telle est la double question qui se pose alors et sur laquelle nous interrogerons notre dossier. Le manichéisme — ainsi du moins qu'il était diffusé par les propagandistes africains — prétendait-il être véritablement une *doctrine rationaliste* à visée « scientifique » ? Ou bien, grâce aux citations des *auctores* et aux déclarations des Manichéens qui sont rapportées par les traités de la controverse, comme aussi par certaines critiques adressées par Augustin à son ancienne doctrine, ne découvrons-nous pas que cette doctrine se présentait en réalité comme une *gnose*⁷⁶, rejetant les concepts de l'intelligence rationnelle et se réclamant d'un type de connaissance fondé sur la « révélation » et l'« illumination »⁷⁷ ? Voilà bien le problème fondamental.

Nous savons que, à l'occasion de travaux touchant à Augustin ou au manichéisme, des chercheurs ont avancé sur les perspectives que nous voulons dégager des avis contradictoires. Certains, pour des raisons relevant plus d'une position aprioriste que de la connaissance des traités augustinien, dénie toute valeur au témoignage de l'évêque d'Hippone qui, selon eux, n'aurait pas connu réellement la secte⁷⁸. D'autres en revanche, fidèles à une tradition ancienne de l'histoire ecclésiastique et de l'hagiographie, accueillent sans réserve ce témoignage, dont ils négligent de vérifier la véritable portée⁷⁹. Pour notre part, c'est en soumettant à une critique méthodique la présentation du manichéisme telle qu'elle apparaît dans l'œuvre du polémiste que nous chercherons à préciser les schèmes essentiels de cette « gnose » diffusée en Afrique.

Ce point primordial établi, notre enquête s'étendra aux deux aspects qui en sont en quelque sorte les corollaires. Il s'agit premièrement de

la question du *dualisme des Principes* : cette conception, si caractéristique de la pensée gnostique⁸⁰, justifie-t-elle les critiques d'Augustin, qui la dénonce comme relevant d'une vision fondamentalement « matérialiste⁸¹ » ?

Problème d'anthropologie enfin : le dualisme manichéen, fondé sur l'antagonisme des deux Principes du Bien et du Mal, est-il absolu au point d'entraîner, comme conséquence immédiate, ce dogme des « *deux âmes* » dont les Manichéens disaient, selon Augustin, « que l'une est une partie de Dieu et que l'autre vient de la race des Ténèbres⁸² » ? Ce combat, où des « âmes » adverses s'affronteraient dans le microcosme que représente l'homme et qui expliquerait la genèse du péché, constitue-t-il un point particulier à l'enseignement des Manichéens d'Afrique ? Peut-on parler des aspects hétérodoxes d'un certain « manichéisme numidien⁸³ » ?

En résumé, il ne s'agira pas ici d'explorer l'atlas du manichéisme. Il ne saurait être question non plus de prétendre « décrypter » les arcanes du mythe manichéen à travers les schémas scolastiques d'une théologie. Notre entreprise pourra sembler certes plus limitée. En fait elle se propose des objectifs plus précis, plus « cohérents » et peut-être plus ambitieux.

Partant d'un dossier dont les pièces principales sont les traités d'Augustin — qui seront « situés » en fonction du contexte polémique auquel ils répondent —, tenter de reconstituer l'histoire de l'*Afrique manichéenne*, à travers ses développements aussi bien que dans ses dimensions humaines, examiner enfin, compte tenu de leur présentation particulière dans la controverse, les perspectives fondamentales d'une grande doctrine qui, propagée d'Orient, fut reçue par des Africains, tels sont les volets de ce triptyque.

Et puisque, pour toute recherche, l'important est de présenter du nouveau, l'apport qui se propose ici n'ambitionne pas d'ajouter de nouvelles hypothèses à celles qu'on a déjà vu s'échafauder dans tant de plus ou moins brillantes dissertations. Pour sa part, œuvre de « tâche-ron⁸⁴ », ce travail s'appliquera à prospecter le principal domaine où s'implanta le manichéisme dans son expansion en Occident. Il voudrait ainsi fournir sa « contribution » à la connaissance d'un courant religieux et culturel qui fut dénoncé et combattu par les pouvoirs politiques, de même que par les autorités des Églises établies, comme la « superstition » la plus dangereuse, l'« hérésie » par excellence. Du même coup, cet ouvrage aimerait s'inscrire à côté de ceux qui se sont chacun attachés à retracer, dans un de ses divers aspects caractéristiques, la riche histoire de l'Afrique ancienne.

Oran-Lyon 1969-1976

PREMIÈRE PARTIE

Le dossier

Antimanichaeana augustiniana

CHAPITRE PREMIER

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum

I

C'est avec ces deux livres, le *De moribus ecclesiae catholicae* et le *De moribus Manichaeorum*, groupés sous une rubrique unique dans l'*Indiculum* (IV, 1) de Possidius et les *Retractationes* (I, 6), qu'Augustin inaugure sa polémique antimanichéenne. Toutefois sans doute serait-il plus exact de parler ici d'un premier « traité » contre la secte. En effet, avant de s'employer à exposer par écrit, pour se donner une plus large audience, ses griefs à l'encontre du manichéisme, le nouveau baptisé de l'Église catholique avait dû engager la controverse en s'attaquant de vive voix à son ancienne doctrine devant ces Manichéens romains qui l'avaient aidé naguère à réaliser ses ambitions¹. Sitôt débarqué de sa province, n'avait-il pas déjà tenté de mettre en garde son hôte contre une confiance excessive dans les dogmes de Mani² ?

Car c'est à Rome, où une communauté manichéenne était fortement implantée, que l'ancien Auditeur décida de mettre au service de sa nouvelle foi le zèle autrefois dépensé pour la cause du manichéisme :

« Après mon baptême, tandis que j'étais à Rome, je ne pus supporter en silence la jactance des Manichéens sur la continence ou l'abstinence, fausse et fallacieuse, qui les pousse, pour tromper les ignorants, à se mettre en avant et au-dessus des vrais chrétiens, avec lesquels ils ne sauraient être comparés³. »

Commencés en ces circonstances, après la mort de Monique, alors qu'Augustin séjournait pour la seconde fois dans la capitale, les deux livres du traité n'étaient pas achevés lorsqu'il repartit pour l'Afrique, à l'automne 388. C'est à *Thagaste* que la rédaction en fut terminée⁴ ou du moins que certaines adjonctions y furent apportées avant la publication de l'ensemble. On note que, dès le début du premier livre, l'auteur fait allusion aux « autres livres » déjà écrits pour défendre l'Ancien Testament contre les invectives des Manichéens (I, 1), allusion donc au *De Genesi contra Manichaeos*, qui fut composé après le retour en Afrique⁵. Il est aussi question d'une explication concernant un point du mythe manichéen qu'Augustin déclare avoir entendue « peu de temps auparavant » à Carthage⁶. Ces indices permettent d'établir que l'ouvrage ne fut définitivement mis au point que dans les toutes premières années qui suivirent le retour dans la « patrie » natale.

La période relativement longue sur laquelle s'étend l'élaboration de ce traité, de même que les péripéties diverses qui marquèrent alors la vie d'Augustin — de Rome à Carthage et à *Thagaste* —, expliquent peut-être une certaine dispartie qui apparaît à la lecture de l'œuvre. Dépasant la portée doublement précisée dans le titre — *De moribus... et de moribus* —, l'exposé ne se limite pas au but primitivement recherché (et rappelé à nouveau plus tard dans les *Retractationes*) : établir un parallèle antithétique entre la *falsa et fallax continentia uel abstinentia* des Manichéens, d'une part, et, de l'autre, la pureté des mœurs des « vrais chrétiens » que sont les Catholiques. C'est ainsi que, pour prendre un exemple significatif, Augustin consacre de nombreuses pages de son ouvrage à la défense des Écritures vétéro-testamentaires.

Certes, cette perspective n'est pas totalement étrangère au domaine des questions de « morale ». En effet, pour justifier leur rejet de l'Ancien Testament, les Manichéens s'efforçaient surtout d'y relever ce qu'ils dénonçaient comme les préceptes grossiers de la Loi juive et les dépravations criminelles des Prophètes. On remarquera toutefois qu'en abordant ainsi le problème scripturaire⁷ dans un traité dont tel n'était pas l'objet initial, Augustin amorçait en quelque sorte une nouvelle orientation dans sa polémique. C'est d'ailleurs à ce nouvel objectif — défense et « explication » de l'Ancien Testament — qu'il allait consacrer bientôt un autre ouvrage, écrit à *Thagaste*, le *De Genesi contra Manichaeos*⁸. Ce fut sans doute à cette époque, dès son retour en Afrique — où les docteurs de la secte avaient fait de la controverse scripturaire leur cheval de bataille favori⁹ — qu'il prit conscience du danger pour l'Église de laisser sans réponse la virulente critique des hérétiques contre le Dieu des Écritures juives :

« Sortez de l'erreur. Nous ne rendons pas un culte à un dieu qui se repent, jaloux, indigne, cruel, qui cherche son plaisir dans le sang des hommes ou des animaux, à qui plaisent les infamies et les crimes, qui borne sa domination à une petite portion de la terre. C'est en effet contre ces balivernes et d'autres du même acabit, que vous avez coutume de vous emporter lourdement et intarissablement. C'est pourquoi vos invectives ne nous atteignent pas. Ce sont des opinions de vieilles femmes ou même d'enfants que vous mettez en pièces dans des discours d'autant plus sots qu'ils sont pleins de véhémence¹⁰. »

II

A. *De moribus ecclesiae catholicae*

Cet élargissement du dossier antimanichéen, abordé principalement dans le *De moribus ecclesiae catholicae*, est un indice révélateur des thèmes utilisés par la propagande que la secte développait en Afrique. Le catholicisme était principalement accusé d'une tare mortelle : l'amalgame des Écritures chrétiennes avec celles du Dieu mauvais. Augustin ne pouvait passer sous silence cet argument fondamental de la polémique manichéenne. Désireux de prouver à ceux qui étaient influencés par ces thèses que le « Dieu des deux Testaments est unique¹¹ », il s'employa à plusieurs reprises à mettre en évidence la concordance des Écritures bibliques¹², qui, précise-t-il, ne doivent pas être entendues au sens littéral¹³. Toutefois, ses connaissances scripturaires étant alors assez sommaires — comme il le reconnaîtra lui-même plus tard¹⁴ —, il se contenta parfois de s'en prendre à ses adversaires sans rien apporter pour appuyer ses réfutations :

« Pourquoi pervertir de vos conseils nuisibles des âmes ignorantes ?... Vous abusez de cette économie admirable du Saint Esprit pour tromper vos Auditeurs et les attirer dans vos filets¹⁵. »

A ce sujet, un point doit être souligné. Il semblerait que les maîtres de la secte ne rejetassent pas systématiquement tous les *loci* de l'Ancien Testament, mais qu'ils adoptaient parfois une attitude plus éclectique. Montrant la concordance entre le précepte évangélique sur l'amour de Dieu et du prochain (*Mt* 22, 37.39) — précepte accepté par les Manichéens — et tels passages des Écritures juives (*Dt* 6, 6 ; *Lv* 19, 18), Augustin ajoute : « Diront-ils qu'il ne s'ensuit pas que tout soit bon où nous avons pu trouver ces préceptes ? Car *ils ont l'habitude de dire cela*¹⁶ ». Les hérétiques, qui qualifiaient de démoniaque l'Ancien Testament, pouvaient sans doute admettre que quelques sentences de « la Loi » et des « Prophètes » étaient acceptables, non pas qu'à leurs yeux elles fussent Écritures divines, mais parce qu'elles étaient susceptibles

de recevoir une interprétation (ou une adaptation) conforme à l'enseignement des *auctores*¹⁷. En revanche, s'ils recevaient les Écritures chrétiennes — et, dès ce premier livre, Augustin souligne qu'il en était bien ainsi¹⁸ —, les docteurs de la secte en rejetaient de nombreux passages qu'ils considéraient comme frauduleusement interpolés¹⁹.

Le but recherché ici par l'auteur explique que les références au manichéisme ne sont qu'indirectes. Certes Augustin ne manque pas de lancer au passage quelques charges contre les hérétiques, aveuglés par leur esprit partisan²⁰, leur hypocrisie et leur fol orgueil — qui les poussent à se prévaloir de mérites mensongers²¹ —, leur matérialisme foncier : « esprits complètement encrassés et viciés par la pâture malsaine des images corporelles²² », qui, dans leurs discussions, ne cessent de répéter « qu'il faut avant tout rendre raison²³ ». Pour l'ancien Auditeur, les Manichéens ne sont que des chiens qui aboient, comme lui-même aboyait quand il était dans leur secte²⁴.

Ce ne sont pas ces banales considérations polémiques qui peuvent vraiment contribuer à notre connaissance du manichéisme africain. Sur ce sujet néanmoins, une analyse du *De moribus ecclesiae catholicae* présente quelque intérêt. Le livre est en effet assez révélateur de la situation de l'Église en Afrique et, du même coup, il permet de mieux comprendre le succès du manichéisme auprès de ceux qu'Augustin qualifie de naïfs et d'ignorants — *incauti et imperiti*.

Après une introduction (1, 1 - 2, 3) qui annonce le but de l'œuvre et la méthode adoptée, l'auteur disserte d'abord longuement sur la recherche du bonheur et la loi de charité (3, 4 - 14, 24), les vertus présentées dans les deux Testaments et l'enseignement de l'Église (15, 46 - 29, 61). Quittant alors les sommets où ses considérations l'avaient entraîné, il consacre une dernière partie de son travail (30, 62 - 35, 80) à une illustration pratique des développements théoriques précédents, montrant comment l'Église s'emploie à éduquer les chrétiens.

Or ces chrétiens, et particulièrement ceux d'Afrique, sont loin d'être tous exemplaires. Il y a les superstitieux, ceux qui adorent les tombeaux et les images, ceux qui vont offrir des repas aux cadavres et s'enivrer dans les cimetières²⁵. Le *refrigerium*, auquel il est fait ici allusion, était une coutume largement répandue dans les provinces d'Occident. On sait que le monde chrétien reprenait là une ancienne fête rituelle — les *parentalia* —, inscrite au mois de février du calendrier romain²⁶. Ces repas commémoratifs, qui perpétuaient une tradition issue du paganisme, semblent avoir été à l'honneur en Afrique²⁷. Les *Confessions* nous apprennent du reste que Monique, qui avait tenté de continuer à Milan l'ancienne pratique, se vit interdire par le portier l'entrée du cimetière : Ambroise, « l'illustre héraut et grand-maître de la piété, avait défendu ces usages²⁸ ». On n'était pas à *Thagaste*.

Certes il y a bien des « déchets » dans l'Église, mais ils ne doivent pas capter toute notre attention, comme, pour leur part, les Manichéens semblent le faire : « *Quid nimis in purgamenta oculos intenditis*²⁹ ? » Le visage de la *Catholica* rayonne aussi de la splendide vertu de beaucoup de ses fidèles. C'est ici que les exemples cités sont particulièrement significatifs. On lui a parlé, écrit l'auteur, de ces hommes qui, principalement en Orient et en Égypte³⁰, « désertant les séductions du monde, rassemblés pour vivre dans la chasteté absolue et une éminente sainteté, consacrent en commun leur temps à prier, à lire et à discuter des idées³¹ ». Durant son séjour en Italie, Augustin avait eu l'occasion de se renseigner avec précision sur des fondations monastiques où, comme en Orient, non seulement des hommes mais aussi des femmes³², retirés du monde et vivant de leur propre travail manuel, se soumettaient à une règle rigoureuse :

« J'ai vu moi-même, à Milan, un établissement (*diuersorium*) d'hommes saints, en assez grand nombre, qui avaient à leur tête un seul prêtre, homme excellent et très savant. A Rome, j'ai même connu plusieurs maisons dans lesquelles ceux qui se distinguent par la pondération de leur caractère et aussi par leur prudence et leur science divine ont charge de diriger ceux qui habitent avec eux, tous vivant dans la charité chrétienne, la sainteté et la liberté³³. »

Ce n'est pas à des fins d'édification que le polémiste, faisant appel ici à ses souvenirs personnels, exposait avec précision l'ascèse stricte à laquelle, dans des monastères, se pliaient des religieuses et des religieux catholiques. Cette apologétique était évidemment nécessaire pour faire face à la propagande manichéenne qui proclamait les hautes exigences morales et disciplinaires acceptées par les Élus. Car, sans aucun doute — et ce traité, qui propose un parallèle entre les *mores* de la Grande Église et l'immoralité de la secte concurrente, en est la meilleure preuve — une marge importante de chrétiens africains, catholiques ou Donatistes³⁴, et de païens étaient séduits — *illaqueati*, dira Augustin — par une religion dont les Saints étaient capables de si prestigieuses vertus :

« ... les Manichéens emploient surtout deux artifices pour tromper les imprudents et les attirer à leur école, l'un qui est de critiquer les Écritures, soit qu'ils les entendent mal, soit qu'ils veuillent qu'on les entende mal, et l'autre qui est d'afficher l'apparence d'une vie pure et d'une remarquable continence³⁵. »

Or que ressort-il en définitive de ce plaidoyer, sinon que, en cette fin du iv^e siècle, c'est en Orient, en Égypte, à Rome, à Milan et à Trèves qu'Augustin devait aller chercher, pour en vanter les mérites, ces « serviteurs pauvres en esprit, ceux à qui appartient le Royaume des cieux³⁶ ».

L'heure était donc favorable pour le manichéisme et l'ancien Auditeur le savait mieux que quiconque. Il lui fallait certes réveiller l'*ecclesia*

*Dei transmarina*³⁷, mais aussi détruire cette *aura* dont l'adversaire pouvait facilement bénéficier.

Après avoir dû quitter l'Afrique pour trouver des exemples qui fassent honneur à son Église, Augustin sera naturellement plus à l'aise pour y revenir quand il voudra dresser l'inventaire suivant, celui des mœurs réelles de quelques adeptes de la secte hérétique.

III

B. *De moribus Manichaeorum*

Ce livre est d'une longueur sensiblement égale à celle du précédent et il présente avec lui une grande analogie du plan. C'est d'abord un long développement sur les aspects dogmatiques essentiels : explication du Mal et origine de la faute selon les conceptions dualistes de Mani (1, 1 - 9, 18), puis exposé des préceptes, groupés en trois catégories, servant de base à la morale de la secte (10, 19 - 18, 65). Une troisième partie — formant une parfaite antithèse avec les derniers chapitres du *De moribus ecclesiae catholicae* — constitue un vigoureux pamphlet où le polémiste accuse sans nuances tous les Élus manichéens de corruption morale et même des turpitudes les plus ignominieuses (19, 67 - 20, 75).

On ne peut pas ne pas remarquer l'insistance mise par Augustin à rappeler son long stage parmi ceux qu'il combat désormais et les nombreux et vivants souvenirs conservés de cette période. Il voulait évidemment montrer de la sorte qu'il était personnellement très au fait de son sujet et qu'il parlait bien en spécialiste du dossier manichéen : « Vous ne m'êtes pas peu connus³⁸. » Dans le livre précédent déjà, il s'adressait à ses adversaires en évoquant ces neuf années durant lesquelles il avait été un Auditeur plein de sérénité — *tanta pace animi*³⁹ — et de zèle. Il ne cachait pas non plus qu'il avait éprouvé de l'attachement pour certains Élus⁴⁰. Dans le second livre de son traité, il revient à nouveau sur cette époque : « Pendant neuf années entières, j'ai été votre Auditeur avec grande attention et assiduité⁴¹. » Mais, s'il fut un disciple « studieux⁴² », Augustin sut aussi se montrer très vigilant, avec même quelque goût pour la surveillance de ses coreligionnaires⁴³. Il était enfin très attentif à l'enseignement donné par ses maîtres. Ainsi, il s'étonnait de certains procédés d'exégèse qu'ils utilisaient : tels passages des Évangiles étaient habilement tronqués pour être adaptés à la doctrine de Mani⁴⁴, tels autres étaient entièrement rejetés⁴⁵. Ces notations ne tiennent toutefois qu'une place secondaire dans le *De moribus Manichaeorum* dont les développements essentiels sont consacrés aux *tria signacula*.

Le polémiste veut montrer comment ces fameux « trois sceaux⁴⁶ », que les Manichéens considèrent comme la règle ou le « code » fondamental de la sainteté — *regula sanctitatis*⁴⁷ —, ne sont en réalité qu'une grossière mystification permettant toutes les aberrations morales puisque « tout y est douteux, bien plus, tout y est absolument faux, contradictoire, abominable, absurde⁴⁸ » :

« Que sont donc ces sceaux ? Il y a le sceau de la bouche, celui des mains, celui du sein. Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'homme... doit-être chaste et innocent, dans sa bouche, dans ses mains, dans son sein⁴⁹. »

La présentation que donne le livre des divers préceptes pratiques résumés par les Manichéens sous cette formule des « trois sceaux » est riche d'enseignement, malgré les sarcasmes multipliés par le polémiste tout au long de son « exposé ». Ce ton qu'adopte Augustin montre une fois de plus qu'il se laisse entraîner sur le terrain de ses adversaires, qui l'avaient d'ailleurs formé à leur école. Or on sait assez comment des Manichéens, tels Faustus et Secundinus, savaient feindre d'admirables indignations devant les « abominations » des Prophètes et les commandements « ridicules et extravagants » de la Loi judaïque. Ce ton avait sans doute le mérite de l'efficacité et il était adapté aux circonstances et aux destinataires, qui devaient être des *simplices* sinon des *rudes*. On en déduira que ces exercices sur le mode satirique n'étaient pas faits pour « convertir » des Manichéens instruits de leur foi et conscients de ses exigences. Ils pouvaient en revanche arracher aux « filets » de la secte certains Auditeurs hésitants et éloigner du manichéisme les âmes de bonne volonté à la recherche d'une Église. Encore simple laïque de la *Catholica*, Augustin inaugure ici cet apostolat pastoral qui demain mobilisera toutes les forces de l'évêque d'Hippone.

IV

Le « sceau de la bouche » (11, 20 - 16, 53) — *memorable oris signaculum* — signifiait d'abord la défense de blasphémer (11, 20). Augustin s'empresse d'accuser ses adversaires d'y manquer plus gravement que tous. Ne s'attaquent-ils pas directement à Dieu quand ils enseignent que l'âme est une « partie de Dieu » ? Ce « sceau » recouvrait surtout les interdits alimentaires imposés aux Élus. Nous reviendrons plus loin sur la tactique adoptée par le polémiste sur ce sujet, mais on peut facilement remarquer qu'il s'en prend uniquement aux Manichéens du premier « grade ». L'occasion était belle pour lui de dénoncer cette abstinence pour laquelle, semble-t-il, les Africains avaient une si grande considération :

« Cessez maintenant de séduire les ignorants en vantant comme une grande chose le sceau de votre bouche. A moins peut-être que de vous abstenir de viande et de ne pas boire de vin soit, à votre avis, un sceau de la bouche admirable et louable⁵⁰. »

Fort bien informé sur les repas — « à la neuvième heure ... et au commencement de la nuit » — que s'accordent ces Saints dont l'ascèse est si vantée, l'ancien Auditeur détaille alors leurs menus, sans oublier de mentionner au passage les plats exquis et exotiques, saupoudrés de poivre et les rasades d'hydromel, de liqueur de raisin, de « jus de fruit qui imitent assez bien l'aspect du vin cuit »⁵¹. Pour contredire ces Élus qui prétendent suivre le conseil de l'apôtre Paul — « Il est bien, frères, de ne pas manger de viande et de ne pas boire de vin » (*Rom.* 14, 21) —, il expose en quoi consiste l'abstinence authentique du chrétien et se réfère à son tour aux Écritures (*Mt* 15, 11 ; *Rom* 14 et 15, 1-3).

C'est aussi pour Augustin le lieu de développer longuement, à sa façon, l'enseignement de la secte sur le rôle des Élus dans la purification de la Lumière :

« Vous affirmez qu'un élément de la partie divine s'échappe quand on cueille les légumes et les fruits, quand on les abîme en les pressant, en les broyant, en les cuisant, même en les mordant ou en les mâchant ; qu'il s'échappe toutes les fois que les animaux bondissent, se remuent, travaillent, font n'importe quoi ; qu'il s'échappe même pendant notre repos quand la chaleur interne opère en notre corps ce qu'on nomme la digestion⁵². »

Pour que la *pars Dei* prisonnière de la nature puisse réintégrer son origine, il est nécessaire que « les aliments composés de légumes et de fruits entrent dans le corps des Saints, c'est-à-dire des Manichéens » : elle devient alors « en état de regagner ses propres royaumes à l'abri de toute souillure ». Ces pratiques rituelles expliquent ainsi certains interdits :

« Voilà pourquoi vous défendez de donner à un mendiant qui ne serait pas manichéen du pain, des légumes ou même la chose la plus commune à tous les hommes, de l'eau, de peur que ses péchés ne souillent le membre de Dieu mêlé à ces aliments et n'empêchent son retour⁵³. »

Augustin prend plaisir à revenir à plusieurs reprises sur l'alchimie mystique qui s'opère dans un « ventre saint » :

« Vous donc, hommes saints, vous surtout dis-je, vous devriez couper les arbres, délivrer ainsi leurs âmes enchaînées... N'est-ce pas ce que vous faites à l'égard des âmes auxquelles vous ne portez pas le secours de votre esprit mais que vous accueillez dans votre ventre⁵⁴ ? Supposez que vous passiez dans un champ... et que vous aperceviez un corbeau en train de foncer sur une figue : que ferez-vous ? D'après vos croyances, n'imagi-

nez-vous pas que la figue se met à vous parler et vous supplie de la cueillir et de l'ensevelir dans un ventre saint, où elle se purifiera et ressuscitera, plutôt que de la laisser dévorer par un corbeau qui la mélangera à son funeste corps et lui fera subir d'autres transformations où elle sera liée et torturée⁵⁵ ? »

L'importance accordée dans le *De moribus Manichaeorum* à cet aspect de l'enseignement dans les communautés manichéennes africaines — aspect qui tiendra une large place dans d'autres traités antimanichéens⁵⁶ — ne peut passer inaperçue. Certes, le polémiste avait la partie facile pour débrider sa verve sur une question qu'il savait peut-être faire l'objet de discussions de la part d'Auditeurs mal à l'aise dans le rôle où ils se sentaient confinés. On peut toutefois s'étonner qu'il n'ait point amené la discussion sur ce sujet de la purification de la Lumière par « l'officine de la panse⁵⁷ » lors de ses controverses orales avec Fortunatus et Felix. Exposé de cette façon, ce point eût certainement amusé le public d'Hippone qui se pressait aux *disputationes*. Il semblera donc prudent de n'admettre qu'avec réserve ce « mécanisme » et son fonctionnement tels qu'ils sont présentés, ici et ailleurs, pour les besoins de la controverse. On ne saurait toutefois rejeter absolument ce point de l'enseignement attribué à la secte. Il est hors de doute en effet que, de toutes façons, les Élus occupaient dans le système manichéen une fonction spécifique en relation directe avec le déroulement du Salut cosmique. Mais ce n'était pas seulement affaire de digestion, et Augustin le savait très bien.

Pour un Manichéen, soumis à des jeûnes sévères et très fréquents⁵⁸, ce n'est pas la simple opération organique d'un corps charnel qui saurait contribuer à arracher la « substance » divine prisonnière de la Matière. Seule l'âme du Saint, parce qu'elle est elle-même pure « lumière », déprise de toute attache du Mal, est susceptible de s'agréger la Lumière. Une telle « osmose » exige de cette âme une sorte de « survalue », un dépassement de ses propres dimensions, ce qui ne s'obtient que par un intense *effort spirituel*. Augustin n'ignorait pas ce qui donne aux Élus cette aptitude à élargir leur âme aux dimensions du monde, à devenir des âmes de compensation en vue de délivrer de sa ligature mystique le *Iesus patibilis*⁵⁹. Il est vrai que, tout entier acharné à sa polémique et soucieux de ridiculiser la doctrine combattue, il est assez discret sur ce point. Seul cependant, de toute l'œuvre antimanichéenne de l'ancien Auditeur, le *De moribus Manichaeorum* fournit l'éclairage recherché. A deux reprises en effet, au milieu d'autres considérations qui retiennent plus facilement l'attention du lecteur, le polémiste, fort bien informé de ce sujet comme des autres, indique, incidemment peut-on dire, sur quoi en réalité repose ce charisme et d'où les Élus déclarent tenir cette grâce : « leur chasteté, leurs prières et leurs psaumes⁶⁰ », en un mot ce qui spécifie leur « genre de vie⁶¹ ». Voilà donc le véritable fondement

de leur « sainteté ». Coupé de ce fondement, le « sceau de la bouche » perdrait toute signification.

V

Le « sceau des mains » consiste dans la défense pour l'Élu — et lui seul — d'attenter à la vie sous toutes ses formes, y compris donc de tuer les animaux (ce qui était également interdit aux Auditeurs) et d'abattre les arbres ou de porter atteinte d'une façon ou d'une autre à la végétation⁶². La doctrine enseignait en effet que tout ce qui, dans le monde, est vie, animale et végétale, est signe que, là aussi, se trouve, liée et prisonnière, une étincelle de cette Lumière arrachée par les Ténèbres. Cette *pars Dei* peut d'ailleurs être l'âme d'un homme qui, après la mort de son corps, a subi les aléas de la métempsycose (*reuolutio*)⁶³.

Il est intéressant de remarquer ici qu'une atteinte à ce que les Manichéens considèrent comme une espèce de « corps mystique », attaché au « bois » de la Matière, ne constitue pas *ipso facto* une faute. La notion de responsabilité est parfaitement admise : il y a péché, et donc sanction, quand l'acte interdit par le « sceau » est accompli « non pas par imprudence, mais en connaissance de cause⁶⁴ ».

Il reste que cet aspect de la doctrine faisait l'objet de nombreuses discussions, avec la véhémence coutumière aux passions méditerranéennes. On pourra voir là l'indice d'une dégradation certaine d'une religion qui sombre dans la casuistique — où les problèmes de cuisine et ceux relatifs aux travaux des champs tenaient une grande part (nombreux sans doute étaient les ruraux parmi les Auditeurs). Bien que tout « meurtre » (*interfectio*) sur le monde végétal fût en principe interdit, licence était cependant donnée aux simples fidèles de cueillir fruits et légumes, qui étaient indispensables à l'alimentation « purificatrice » des Élus. En effet, « comment donc secourir la partie divine enfouie dans les laitues et les poireaux, si personne ne les arrache et ne les porte à purifier aux Saints⁶⁵ ? ». Cette permission valait-elle également quand il s'agissait de nettoyer les plantations et d'en arracher les mauvaises herbes et les épines, qui, elles, n'étaient pas comestibles ? Et, toujours sur ce sujet des travaux agricoles, puisqu'il était défendu d'attenter à la vie des animaux, les agriculteurs avaient-ils ou non le droit de tuer les sauterelles et les rats qui dévastent les cultures ? Si Mani avait concédé le droit aux Auditeurs de cultiver la terre, n'avait-il pas aussi permis de supprimer les animaux nuisibles aux plantations⁶⁶ ? Certains esprits plus subtils relevaient des inconséquences dans l'enseignement des docteurs qui permettaient de tuer tels parasites. « Si, à cause de la petitesse de son corps, on doit tuer un pou, il n'y a aucune raison

de ne pas tuer une mouche engendrée dans une fève. Et si vous tuez une mouche, pourquoi pas aussi une mouche un peu plus grosse... » En suivant la gradation, on en arrivait ainsi jusqu'à l'éléphant⁶⁷.

Ces jeux d'esprit, auxquels se prêtaient les docteurs et même les autres Élus — *in iurgiis frequentissimi, de rebus exiguis mobilissimi* — plus à l'aise, semble-t-il, sur ce terrain que dans la présentation des figures du mythe doctrinal, sont assez significatifs d'un affadissement des valeurs proprement religieuses. Rien ne nous autorise cependant à identifier l'Église manichéenne d'Afrique, dans son ensemble, avec telle communauté de Carthage, ni même à assurer que le tableau ici présenté par le polémiste soit bien complet. A fréquenter d'autres Manichéens qui étaient à Carthage à l'époque d'Augustin, ainsi le prêtre Fortunatus, l'éclairage pourrait apparaître sensiblement différent.

VI

Cet exposé des principes de la morale manichéenne se termine par un bref chapitre traitant du « sceau du sein » (18, 65-66). Il s'agit ici du précepte de chasteté imposé à l'Élu. Bien que recommandant cette chasteté à tous les fidèles, le manichéisme tolérât cependant le mariage pour les Auditeurs : « Vos Auditeurs, écrit Augustin, qui chez vous forment le second ordre (*secundus gradus*), ont la permission de prendre femme et de vivre dans le mariage⁶⁸. » Se posait alors pour eux le problème de la procréation, laquelle ne pouvait que prolonger l'enchaînement de l'âme de Lumière dans la chair matérielle. Très attentif aux recommandations de ses maîtres, l'Auditeur Augustin se voyait conseiller la règle suivante :

« N'aviez-vous pas l'habitude de nous recommander d'observer, autant que possible, le temps où l'épouse, après des règles, était apte à la conception et de nous abstenir pendant ce temps de l'union charnelle, parce que c'est enchaîner des âmes à la chair⁶⁹ ? »

Cette fameuse chasteté ne recouvre-t-elle pas en réalité d'infâmes turpitudes ? Le polémiste rapporte ici certains « bruits » chargeant des pires dépravations les Élus, soupçonnés de rechercher à « purifier » le sperme humain. L'accusation toutefois est si monstrueuse, et tellement gratuite aussi, qu'Augustin se sent tenu à quelque réserve. Des preuves, lui qui fréquenta si longtemps la secte, il n'en possède aucune. Mais, faute de preuves, la logique même de la doctrine devrait pouvoir autoriser ces « soupçons »⁷⁰ :

« Si vous ne le faites pas, et puisse-t-il en être ainsi, voyez à quelle suspicion est exposée votre superstition et comme vous devez éviter de vous emporter contre ceux qui croient à une chose découlant de cet enseignement⁷¹. »

Augustin ajoute bien sûr qu'il ne faut rien exagérer — *statui nihil exaggerare*⁷². Cette « affaire » cependant a été si bien présentée dans le *De moribus Manichaeorum* que Petilianus ne manqua pas de chercher à compromettre l'ancien Auditeur avec les pratiques incriminées⁷³. Quarante ans plus tard, dans le *De haeresibus ad Quoduultdeum*, l'évêque d'Hippone reprendra la même accusation contre la secte, faisant état cette fois d'« aveux » passés par des fidèles arrêtés à Carthage dans des rafles de police⁷⁴.

Cette attitude qui se dévoile dans la deuxième partie du livre annonce le ton qui va suivre. Du pamphlet, où la virulence du ton, déjà fréquente, n'ajoutait guère à la solidité du dossier exposé, on passe alors à une collection de « faits divers » destinés à mettre à nu l'hypocrisie et la profonde corruption qui se cache sous le masque de la « sainteté ». Conscient toutefois du fait que l'Église est loin elle-même d'être pure de toute souillure, Augustin se défend de vouloir confondre dans la même réprobation tous ses coreligionnaires d'hier avec quelques infâmes, encore que, ajoute-t-il, il n'ait jamais rencontré de fidèles observateurs de ces préceptes dont les Manichéens tirent gloire⁷⁵.

VII

Le dernier volet de ce traité, qui se présente ainsi comme la chronique scandaleuse des Manichéens de Carthage et de Rome, ne manque pas d'intérêt pour notre connaissance de la secte. A travers certaines situations où le « clergé » local est montré en mauvaise posture, on peut voir les rapports existant entre Élus et Auditeurs et saisir quelques aspects de la vie quotidienne des communautés manichéennes. Ces chapitres sont aussi particulièrement significatifs de l'orientation qui allait marquer toute la polémique d'Augustin.

Plus que toute autre de ses œuvres antimanichéennes, le *De moribus Manichaeorum* permet de sentir ici combien était tenace l'acrimonie que l'ancien Auditeur continuait d'éprouver à l'encontre des Élus. A la lecture de telles pages, on oublierait presque que le polémiste est catholique et on serait tenté de croire qu'on a affaire à un « laïque » de la secte, soucieux de défendre ses compagnons du *secundus gradus* et désirant régler de vieux comptes avec les Saints et les membres de la hiérarchie.

Une telle attitude peut trouver deux explications complémentaires. Augustin, tout le prouve dans cette première œuvre, avait dû se sentir en intime communion avec les Auditeurs de Carthage, la *turba* de ces « Petits » dont il ne se désolidariserait jamais : il y avait amené ses amis, il y avait trouvé des amis. Même après la rupture avec la doctrine de la secte, l'ancienne intimité, nouée sans doute dans la ferveur commune d'hier, dans les travaux accomplis au service des Élus, parfois aussi peut-être dans un vague sentiment d'humiliation, tout ce passé ne mourait pas d'un coup. Cette fidélité n'allait d'ailleurs pas sans risque et il y fallait du courage : elle ne pouvait que paraître suspecte aux Catholiques. Il la conserva cependant, précieusement, comme tout ce qui touchait au domaine de ses amitiés premières. Dix ans après avoir écrit le *De moribus Manichaeorum*, Augustin, évêque d'Hippone, rappelait encore la communauté fraternelle des Auditeurs⁷⁶.

Cette fidélité explique alors que, en écrivant ce livre, l'auteur s'efforçait en premier lieu d'arracher à la secte ces Manichéens de « deuxième classe », dont il avait fait partie, et, du même coup, de provoquer une crise dans les communautés. La manœuvre était habile. Non seulement Augustin ne reniait pas ce passé partagé dans les *circuitus erroris*⁷⁷, mais il faisait appel avec insistance aux souvenirs communs. En tentant de faire prendre conscience aux Auditeurs qui le lisaient de l'« exploitation » dont, selon lui, ils étaient les victimes au bénéfice d'une caste hypocrite et totalement corrompue, il montre assez que son but n'était pas ici de polémiquer contre le système manichéen *in abstracto*. Il voulait certes mettre en garde tous ses lecteurs, chrétiens ou non, contre les séductions fallacieuses répandues par les propagandistes hérétiques, et, en ce sens, le traité est destiné à « usage externe ». Mais c'était aussi un libelle écrit pour couper des maîtres de la secte et des Élus en général ceux qui en étaient comme le bras séculier, en un mot, pour briser l'Église manichéenne africaine. L'ancien Auditeur devait savoir que les rapports existant entre les fidèles des deux « grades » posaient des problèmes.

C'est là que, en dernière analyse, au-delà des motivations psychologiques, importantes pour l'auteur mais qui n'apportent rien à notre enquête, le *De moribus Manichaeorum*, en sa partie finale principalement, illustre, à travers des exemples significatifs, ces tensions qui menaçaient la cohésion des communautés — en raison même des structures ecclésiastiques manichéennes —, tensions que le polémiste s'emploie à dramatiser. Mais, plutôt que de supputer, il suffit d'en venir aux faits.

Les occasions de friction et de heurts entre Élus et Auditeurs étaient fréquentes, et d'autant plus inévitables que la vie intérieure des communautés était plus secrète. Or, menées avec vigueur ou simplement menaçantes, les persécutions obligeaient les fidèles à vivre en vase clos. Imposé par les circonstances à des hommes et à des femmes dont chacun n'avait pas nécessairement les qualités pour s'y adapter, ce genre de

vie ne permettait pas toujours d'établir un équilibre harmonieux. Ajoutons à cela le fait que la hiérarchisation « fonctionnelle » des classes réduisait les Auditeurs à un simple rôle de « frères lais », corvéables à merci, ou du moins qui pouvaient en avoir le sentiment⁷⁸.

C'est ainsi que, tenus par leur « profession » de se détacher entièrement des biens de ce monde⁷⁹ et ne possédant donc pas de maison, les Saints étaient à charge des Auditeurs pour leur logement. Les essais de vie conventuelle ne furent guère satisfaisants, si l'on en juge par l'exemple de Rome. Ces regroupements pouvaient aussi avoir l'inconvénient d'attirer l'attention des autorités. La dispersion semble donc avoir été la règle habituelle. Ainsi, à l'époque où il fait allusion à une loi interdisant les *conventicula*, Augustin cite le cas de trois Manichéens de Carthage qui, précise-t-il, « n'avaient pas un seul et même domicile, mais habitaient chacun de leur côté⁸⁰ ». Un Auditeur de la ville qui donnait alors asile à un Élu fut d'ailleurs bien mal payé de retour⁸¹. L'exemple le plus instructif à ce sujet est celui de Constantius⁸², un Auditeur romain. Ce personnage, particulièrement zélé, avait décidé de mettre sa demeure à la disposition de ces singuliers « moines » gyrovagues :

« Il supportait non sans peine de s'entendre souvent objecter, dans les discussions, le cas des Élus, complètement perdus de mœurs, qui vagabondaient lamentablement de tous côtés. C'est pourquoi il projetait de réunir dans sa maison et d'entretenir à ses frais tous ceux qui étaient résolus à vivre selon les préceptes manichéens... On y réunit tous les Élus qu'on put trouver à Rome⁸³. »

Plus encore que pour le logis, le rôle des Auditeurs était absolument indispensable pour subvenir à la subsistance des Parfaits. Ces derniers en effet, en vertu du *signaculum manuum* ne pouvaient travailler la terre⁸⁴. Mais récoltes et cueillettes de fruits et de légumes, qui pour eux eussent constitué un attentat sur la *pars Dei* dispersée dans la nature vivante, devenaient œuvres pies quand elles étaient faites par les Auditeurs, qui devaient en faire bénéficier les Parfaits. Cette inconséquence pouvait être attribuée à l'opportunisme des docteurs. « Il se fait, disaient ces derniers, une compensation quand une partie des fruits de la terre est donnée à purifier aux Élus et aux Saints⁸⁵. » Ce sujet des « aumônes » tenait une place importante dans les recommandations imparties aux Auditeurs, et on discutait pour savoir jusqu'où pouvait jouer le principe de la *compensatio*. Serait-il permis de prendre un métier dans la boucherie, plus rémunérateur que les travaux agricoles, si les bénéfices ainsi réalisés devaient être consacrés à améliorer la pitance des Saints ? Les docteurs de la communauté de Carthage n'étaient pas d'accord sur cette demande. Pour justifier leur point de vue, ils avançaient « une raison très secrète » : les animaux étant issus des Princes du Royaume des Ténèbres, ceux-ci s'acharnent implacablement sur les hommes qui font profession de tuer les animaux⁸⁶. Il était du reste inutile d'augmenter la pension

alimentaire des Saints⁸⁷. Les Auditeurs africains, tout comme ceux de Rome, étaient pleins de zèle et de prévenance, à tel point que les bénéficiaires se gavaient « presque au point d'en crever » — *prope crepantes* —, sans pouvoir même achever les victuailles apportées. A ce sujet, des rumeurs peu édifiantes circulaient à Rome, scandalisant Augustin :

« Souvent on apporte une telle quantité d'aliments qu'il n'est pas facile à quelques convives de les consommer. Comme on répute sacrilège de donner à d'autres ou de jeter ce qu'il y a en trop, vous voici contraints à de grands maux d'estomac, dans le désir où vous êtes que tout ce qui a été donné soit prétendument purifié par vous. Lorsque vous êtes gavés et près d'en crever, avec une cruauté tyrannique, vous forcez les enfants soumis à votre enseignement de dévorer les restes. C'est ainsi que l'un des vôtres a été accusé à Rome d'avoir tué de malheureux petits, en les obligeant, à cause d'une telle superstition, à absorber les restes⁸⁸. »

Malgré les rapports permanents qu'entretenaient entre eux les fidèles des deux « grades » — dont les rôles étaient complémentaires —, malgré aussi la cordialité qui pouvait s'établir entre les uns et les autres⁸⁹, l'autorité de la hiérarchie semblait indiscutable pour les Auditeurs, qui ne pouvaient rien décider sans l'autorisation de leurs chefs. C'est ainsi que le bon Constantius attendit très longtemps le passage d'un évêque — *diutissime desideratus* — avant d'entreprendre son essai de fondation conventuelle : « Enfin, l'occasion venue... il lui expose son projet » pour obtenir son assentiment⁹⁰.

Si les Auditeurs pour leur part se montraient des ouailles dociles, en revanche les rapports existant entre les Saints n'étaient pas toujours exemplaires : querelles, jalousies étaient fréquentes et scandalisaient profondément les fidèles. Les exemples ne manquaient pas et Augustin en conservait bonne mémoire. Il cite, pour Carthage, un cas particulièrement caractéristique. Usant d'insinuations, dans des confidences à des Auditeurs — confidences qui étaient colportées de bouche à oreille et se répandaient dans toute la communauté —, deux Élus laissaient éclater leur rivalité. L'un reprochait à son confrère d'avoir fait violence à la femme d'un Auditeur. L'autre, pour se justifier, accusait de ce crime un troisième Élu, qui bénéficiait de l'hospitalité de ce fidèle dont il était considéré comme un ami très sûr : comme, entré inopinément dans cette maison, il l'avait surpris en flagrant délit, le coupable et la femme adultère, conseillés par son rival, l'avaient eux-mêmes calomnié, le chargeant d'une faute dont il était innocent. De pareils faits donnaient lieu aux pires conjectures. Ils n'étaient pas seulement scandaleux en eux-mêmes, mais les sentiments qu'ils dénotaient choquaient aussi les simples fidèles. Ces Saints, qui étaient pourtant les meilleurs de ceux que l'ancien Auditeur avait rencontrés — l'un d'entre eux devait d'ailleurs devenir par la suite prêtre dans la secte —, étalaient ouvertement la haine acerbe qu'ils nourrissaient l'un pour l'autre⁹¹.

II, p. 37.

Ajoutons que les manquements au « sceau du sein » étaient d'autant plus remarquables que les Élus se faisaient un titre de gloire des impératifs rigoureux de leur morale ascétique. Or il y avait loin des principes à la réalité. Et c'est l'occasion pour Augustin de rapporter quelques scènes, qu'il décrit en observateur attentif et qui valent bien les meilleures pages de son compatriote Apulée. Ainsi, en pleine ville de Carthage, sur une place très fréquentée, des Auditeurs, outrés, pouvaient voir trois Élus au moins, oubliant toute décence, « hennir » avec une telle pétulance — *tam petulanti gestu adhinnire* — après des femmes, que la lubricité de leur attitude surpassait celle des individus les plus grossiers. Non seulement aucun d'eux n'était retenu par la présence de son voisin, mais il semblait que pour eux, qui habitaient des quartiers différents et se trouvaient réunis par hasard, au sortir sans doute d'une de leurs réunions, ce fût là une déplorable habitude commune⁹². Il y avait eu des scènes plus significatives encore de la dépravation collective des Saints. Ainsi, alors que, confiante dans la vertu de ces derniers, une femme s'était jointe à des Manichéennes à l'occasion d'une célébration nocturne pour la vigile d'une fête, plusieurs Élus pénétrèrent dans la salle et, l'un d'entre eux ayant éteint la lumière — ce qui provoqua les rires de tous les assistants —, la malheureuse fut alors saisie dans l'obscurité. Elle eût été violentée, écrit Augustin, si, poussant de grands cris, elle n'avait pu s'échapper à son agresseur⁹³. Moins prudent, un autre Saint ne put nier son crime, dont le résultat était vraiment trop apparent. En effet, ayant eu des rapports avec une *uirgo sanctimonialis* — c'est-à-dire une Élue⁹⁴ —, au lieu de la rendre simplement femme, il avait fait d'elle une femme enceinte. « La grossesse croissante ne permit pas à ce mal secret et incroyable de demeurer caché » et le coupable fut donc dénoncé. Informé par sa mère, le jeune frère de la moniale — vengeur de l'honneur familial — fut profondément affecté par ce scandale. Comme on l'avait dissuadé de recourir à une accusation devant le tribunal — ce qui eût évidemment jeté un bien fâcheux discrédit sur la religion et renforcé encore les critiques de ses adversaires —, il exigea que le criminel fût expulsé de l'Église et, pour faire bon compte, s'entendit avec quelques amis pour le corriger sévèrement. Sous la grêle des coups de pieds et des coups de poings qu'il devait supporter, le Saint excommunié en appelait à l'autorité de Mani, disant que le premier héros, Adam, lui aussi avait péché et qu'après sa faute il était devenu plus saint qu'avant⁹⁵.

Remarquons que l'exclusion des brebis galeuses — dont on voit ici un exemple (*de illa ecclesia pelleri — separatio de ecclesia*⁹⁶) — était une mesure exceptionnelle qui était prise quand une faute était trop intolérable pour tous et risquait donc d'avoir des répercussions sur la cohésion de la communauté. Elle pouvait aussi être appliquée à l'encontre des Élus qui refusaient ouvertement de se soumettre à leur règle des *tria signacula*. C'est ainsi que ceux qui commettaient des

fautes contre telles prescriptions rituelles — interdiction de manger de la viande ou de boire du vin⁹⁷ — étaient normalement excommuniés. Il reste que, selon Augustin, nombreux étaient les Élus qui, sur ces points, violaient leur loi⁹⁸, sans même parler de ceux qui, oublieux de la réserve due à leur état, fréquentaient les théâtres ou encore, donnant libre cours aux passions de leur jeunesse, se querellaient devant des Auditeurs à propos de leurs acteurs favoris ou de cochers de cirque⁹⁹.

Telles se situaient, dans la vie intérieure des communautés, la classe des Élus et la hiérarchie qui en était issue, avec ses privilèges et son autorité, se posant comme une aristocratie de la vertu, à côté de la « masse » des fidèles, sur laquelle reposait entièrement la charge de la vie matérielle des Parfaits. Certes, les Auditeurs étaient les derniers à ignorer cette situation. Mais en rappelant ici à ses anciens coreligionnaires du dernier « grade » le lourd fardeau qui constitue leur lot, Augustin cherchait à aggraver les tensions qui résultaient déjà naturellement de cette structure ecclésiastique. Les Saints valaient-ils mieux que le troupeau des « Catéchumènes » ?

Le réquisitoire s'attache particulièrement à ce point. Le polémiste veut montrer que les deux classes étaient en réalité très différentes de ce que les chefs de la secte tentaient d'en faire accroire, abusant là encore de la bonne foi des Auditeurs pour les retenir dans leurs filets¹⁰⁰. A suivre Augustin, les véritables « saints » seraient plutôt les simples fidèles, ces hommes et ces femmes de bonne volonté, d'un inlassable dévouement, multipliant leurs efforts pour sauver une galère qui fait eau de toutes parts, odieusement bernés. Le lumineux exemple de Constantius, longuement exposé — et d'autant plus volontiers que l'Auditeur romain s'était déjà sans doute converti au catholicisme lors du second séjour romain d'Augustin¹⁰¹ — sert surtout, par le contraste qu'il met en évidence, à mieux stigmatiser la dépravation des Élus, y compris celle des évêques — *episcoporum dissolutio* —, qui ruinait tout essai de réforme.

Le pieux Auditeur avait bien tenté de se vouer au salut des Saints. Mais, ayant proposé aux membres du *conuenticulum* — installé à sa propre charge et dans sa demeure — de vivre selon un « code de vie » tiré d'une *Épître* de Mani, ce souhait parut exorbitant et provoqua le départ des mécontents. D'autres restèrent, mais ils étaient acharnés à se critiquer mutuellement et à se reprocher leurs crimes, au point que l'Auditeur vivait dans la hantise, craignant que, dans leur frénésie, ils n'en vinssent à se révéler sous leur véritable jour. Seul, Constantius acceptait de suivre la *uiuendi regula* — c'est-à-dire la règle des « trois sceaux¹⁰² ». Quant aux Saints de « profession¹⁰³ », ils provoquèrent finalement une sédition pour imposer leur volonté, incapables qu'ils étaient de supporter la loi de leur fondateur. « On sut alors, écrit Augustin, ce que valaient ces hommes qui, pourtant, s'étaient crus plus capables que les autres d'affronter la rigueur des préceptes de Mani¹⁰⁴. » L'évêque qui présidait à cette

étrange communauté — et qui avait d'abord paru, pour sa rusticité, de mœurs plus recommandables que ses confrères — prit à son tour la fuite, laissant derrière lui la preuve du peu de cas qu'il faisait de la *regula sanctitatis* donnée par Mani ; mais il agissait plus sournoisement que les autres¹⁰⁵.

En conclusion, l'habit n'ayant jamais fait le moine, que trouve-t-on sous l'apparence trompeuse de ces saints personnages — *sub habitu electi et sancti*¹⁰⁶ — sinon des « hommes envieux, avares, voraces de bonne chère, infatigables querelleurs, grands remueurs de futilités¹⁰⁷ » ? Il n'en est aucun qui observe ces fameux préceptes qui font le prestige de leur état¹⁰⁸. Comble d'ironie et preuve du mépris en lequel ils tiennent les malheureux Auditeurs, ce sont ces « hommes saints¹⁰⁹ » et se prétendant chrétiens¹¹⁰ qui « concèdent » des dispenses à leurs subordonnés et accordent leur pardon (*uenia*¹¹¹), à condition que le bénéfice des fautes commises leur soit versé, car eux doivent conserver leur pureté intacte¹¹².

On peut assez remarquer la vigueur des attaques lancées par l'ancien Auditeur contre ce qu'il considère comme une légende mensongère : la pratique, par les Élus, de préceptes héroïques. C'est en effet, et il faut le rappeler, cette morale si vantée — *illa praecepta, haec mandata* —, et non pas les figures absconses du mythe dogmatique, qui tenait lieu de meilleur argument apologétique pour la propagande de la secte dans les populations africaines. Voilà une bonne raison de penser que les communautés manichéennes avaient une large assise populaire¹¹³.

TABLEAUX ANALYTIQUES

Ces tableaux, qui suivent la présentation des traités antimanichéens, viennent compléter le dossier formant la première partie de l'enquête. Ils doivent permettre de situer facilement, pour chacun des traités étudiés, la place (livre, chapitre, sections) où s'insèrent les divers thèmes qui entrent comme « matériau » dans la troisième partie de ce travail (*Aspects intérieurs du manichéisme en Afrique*), où ils seront repris, en une synthèse, de façon à déterminer la contribution de ce *corpus* à notre connaissance de la doctrine manichéenne.

Il eût été possible de dresser ces tableaux en limitant les volets aux seules caractéristiques essentielles de tout mouvement gnostique, ou du moins aux critères de la gnose en général (cf. à ce sujet, les « Propositions » contenues dans le « Document final », B. I et II — adopté lors du Congrès de Messine en 1966 —, dans *Le origini dello gnosticismo, op. cit.*, p. xxiii-xxiv). Toutefois, compte tenu de la spécificité de la gnose manichéenne — fondamentalement dualiste — et aussi pour donner plus de précision à ces « grilles », il a semblé préférable d'opérer une « démultiplication » des grands schèmes, ontologiques et anthropologiques, en un certain nombre de thèmes classés de la façon suivante :

- 1 Le dualisme, ses Principes et les Temps de son « histoire ».
- 2 Dieu, Lumière ; les « astres » et leur rôle dans l'action divine.
- 3 La *gens tenebrarum* (hulê) : Démon, Princes du Mal, sujets.
- 4 L'accusation de « matérialisme » doctrinal.
- 5 Le Combat du Temps Médian et la *commixtio* de la Substance divine ; le mythe du *Iesus patibilis*.
- 6 Les deux « âmes » de l'homme.
- 7 La christologie manichéenne.
- 8 Mani, le Paraclet.
- 9 La notion de péché dans la perspective manichéenne.
- 10 Le sort de l'âme après la mort et le Temps Final.

Selon l'importance et l'intérêt accordés à chacun de ces thèmes dans le développement d'un traité, il a paru utile d'adopter une sorte de barème, pratique et indicatif, qui se présente sous la forme suivante dans le tableau (dont chacune des dix colonnes correspond à l'un des dix thèmes énumérés ci-dessus) :

Signes	Signification : sur tel thème, on trouve dans le passage de l'œuvre dont l'indication est portée en marge,
+	soit une référence brève mais précise, soit un large développement se rapportant indirectement au sujet ;
++	un développement principalement consacré au sujet.
+++	un développement comportant en outre une référence à une des œuvres admises comme <i>auctores</i> par la secte.

Remarque. — Certains textes intéressant parfois simultanément — quoique peut-être à des degrés divers — deux ou plusieurs thèmes ainsi répartis, mention en est alors portée parallèlement dans les colonnes correspondant aux thèmes concernés,

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
L. I										
10,16	+	+	+							
17,30	+			+						
17,32				+						
L. II										
1,1	+									
2,2			+							
3,5	+	++	++							
4,6		+	+			+				
5,7		+	+							
6,8		+	+							
8,11			+							
8,13		+								
9,14			++							
9,15			+							
9,16			++		+					
9,17			++		++					

[illegible]

CHAPITRE II

De Genesi contra Manichaeos

Des quatre-vingt-treize *opuscula* recensés dans les *Retractationes*¹, le *De Genesi contra Manichaeos*² figure sans doute parmi ceux qui ont été les moins consultés. En effet, un simple coup d'œil aux *indices* des meilleures études sur l'histoire, l'œuvre et la doctrine augustinienne montre immédiatement que les dossiers analysés n'accordent presque jamais de place à ce traité. Qu'il n'ait pas retenu l'attention des spécialistes occupés à d'autres secteurs de cet immense domaine est assez compréhensible. Toutefois, les quelques recherches plus directement orientées sur les problèmes du manichéisme chez Augustin n'ont guère fait pour leur part, et dans les meilleurs des cas, que de mentionner l'existence de cet ouvrage³.

Or, sur le plan littéraire d'abord, le *De Genesi contra Manichaeos* ne manque pas d'intérêt⁴. Ce travail marque aussi une étape importante car il inaugure une œuvre où l'exégèse tient une place considérable : en effet, libéré des influences manichéennes, Augustin se trouve ici dans une situation herméneutique originale⁵. Enfin, comme traité dirigé contre la secte et sa propagande en Afrique, il permet d'autres considérations, d'ordre alors plus précisément historique. C'est cet aspect que nous retiendrons surtout ici.

Annonçant une tactique polémique dont les *capitula* de Faustus seront la meilleure illustration, ce traité expose l'argument — utilisation par l'Église des Écritures de l'Ancien Testament — qui constituait le grief majeur lancé par les docteurs manichéens aux Catholiques, victimes de la *Iudaica superstitio*. Du même coup, il fournit donc un éclairage neuf et

assez remarquable. En précisant certaines conceptions doctrinales qui opposaient entre elles les communautés concurrentes, il révèle quelle était une des raisons du succès de la secte en Afrique.

I

Première œuvre entreprise par Augustin après son retour d'Italie et « une fois établi en Afrique⁶ », le *De Genesi contra Manichaeos* commença d'être rédigé à *Thagaste*, à partir des derniers mois de l'année 388. Toutefois, avant les analyses qui suivront, ajoutons dès maintenant que, si l'on tient compte d'un évident manque d'unité entre les structures des deux livres qui constituent l'ouvrage, et aussi des variations dans les formules utilisées pour annoncer les critiques lancées par les Manichéens, il est probable que la composition s'est étendue sur une période assez large.

Quand il avait quitté sa petite cité provinciale de la Proconsulaire, Augustin était alors un Auditeur qui s'était acquis quelque notoriété dans la secte. Il revenait maintenant à *Thagaste*, après sa conversion à la religion de Monique — *recenti tempore conversionis meae*⁷ — et il importait au nouveau baptisé de réparer les méfaits d'autrefois. Mais ce désir de racheter ses années d'apostolat au bénéfice de l'« erreur » n'était sans doute pas nécessaire pour engager l'ancien Auditeur à venir sans tarder au secours de son Église locale, sinon de la *Catholica* tout entière. Il semble très important de considérer cet aspect particulier pour expliquer l'engagement d'Augustin, qui répondait à des objectifs précis.

En effet, le milieu dans lequel il se replongeait soudain après les années d'Italie — où le ghetto des hérétiques ne représentait pas alors une réelle menace pour l'orthodoxie — pouvait bien suffire à lui faire prendre une conscience aiguë du danger d'un manichéisme envahissant. D'autant plus envahissant que le « terrain » en quelque sorte s'y prêtait. A cent kilomètres de la Méditerranée et d'Hippone⁸, le municipe de *Thagaste*⁹ était implanté, sur les confins du territoire de la Numidie, au cœur des hautes plaines intérieures. Dans ces terres aux paysages tourmentés et soumises à des climats excessifs¹⁰, peuplées de paysans souvent misérables et parsemées de *castella* — bourgades rappelant l'organisation de l'ancienne Confédération cirtéenne — où de petits commerçants et des artisans vivaient du monde rural environnant, le catholicisme n'était jamais parvenu à s'imposer réellement au vieux paganisme, accommodé aux divinités de Rome et de l'Orient.

Ainsi, à une quarantaine de kilomètres de *Thagaste*, entre les bras des étroites vallées du *Muthul* (oued Mellègue) et du *Bagrada* (Medjerda),

II, p. 40.

dominant de sa crête escarpée toute la région, Madaure¹¹ — *colonia Flavia Augusta Veteranorum Madaurensium*¹² — fournit un exemple caractéristique de cette situation. C'était d'ailleurs là, dans ce centre intellectuel tout fier de ses lettrés et particulièrement du plus illustre d'entre eux, Apulée, originaire de la cité, que Patricius, à force d'économie, avait envoyé son fils poursuivre le second cycle de ses études. Or, à Madaure, les dieux régnaient toujours sur le forum, où leurs statues ne témoignaient pas seulement d'un paganisme révolu. Maximus, qui enseignait la grammaire dans une des écoles de cette importante ville romano-africaine, se plaisait à le rappeler à Augustin, de retour des capitales dans sa modeste « patrie¹³ » : « La place publique de notre cité est habitée par des divinités dont nous éprouvons la salutaire assistance... Pour nous, c'est en plein jour et aux yeux de tous que nous adorons nos dieux. Tous les mortels peuvent entendre les pieuses prières que nous leur adressons. Nous cherchons à nous les rendre favorables par de doux sacrifices, et cela à la vue et à l'approbation de tous¹⁴. »

Depuis le règne de Julien, qui avait redonné le ton¹⁵, l'intelligentsia païenne poursuivait de ses sarcasmes l'obscurantisme des chrétiens¹⁶. Elle pouvait donc s'accorder sur ce point avec les Manichéens¹⁷. Mais ceux-ci avaient d'autres vues, plus ambitieuses. Ils ne se souciaient guère de ces effets de rhétorique, un peu désuets, du vieux grammairien de Madaure, sur les indignations de Lucaïn ou les délicatesses de Virgile¹⁸. Dans un monde où les communautés catholiques et donatistes se repliaient sur le souvenir de leurs « saints » indigènes — Miggin, Sanaë, Lucitas et l'« archimartyr » Namphamo¹⁹ —, et qui se sentait étranger au spectacle des bacchanales d'un paganisme livré aux transes des décurions²⁰, le manichéisme apportait un message. Il avait su s'adapter à des populations, souvent défavorisées par la fortune, qui ne fréquentaient pas les classiques enseignés par ces professeurs africains parvenus au faite de leur carrière et dont l'idéal avait été de se faire un nom parmi les notabilités locales. A ce petit monde, qui n'attendait rien des statues de Mars et des dieux de l'Olympe, le manichéisme savait parler. Car il ne parlait pas la même langue dans les cénacles élégants de Carthage et au milieu de ces populations besogneuses. C'était la raison de son audience. Faustus, cet évêque manichéen dont Augustin disait qu'il n'était pas un humaniste²¹, n'était-il pas lui-même originaire de *Milev* (Mila), dans les sierras de la chaîne numidique²² ?

Dès son retour à *Thagaste*, l'ancien Auditeur vit la tâche qui l'attendait : c'était à une œuvre de contre-propagande qu'il allait s'employer en écrivant le *De Genesi contra Manichaeos*. Mais, ce faisant, il n'était pas question pour lui de poursuivre le manichéisme en Perse. Conscient de sa mission, là où il se trouvait, il voulait à son tour se faire entendre par ces hommes de son pays et de sa race. A son correspondant de Madaure qui voulait jouer les puristes, et ironisait sur les noms barbares de sa

province, Augustin répondait sans y mettre les formes : « Il faudrait avoir oublié que vous êtes Africain, écrivant à des Africains et que l'un et l'autre nous habitons en Afrique²³. »

II

Ces conditions historiques locales expliquent la genèse d'un traité qui n'était pas dirigé contre le manichéisme *in abstracto*, mais répondait d'abord aux besoins d'une situation précise. Le *De Genesi contra Manichaeos* fut écrit à des fins pratiques pour ces Africains de la fin du IV^e siècle, exposés à une propagande manichéenne particulièrement habile et efficace. Son auteur adopte en conséquence le style de ses adversaires, le style de ceux qui pourront le lire ou l'entendre, fussent-ils des *indocti*. C'est un ouvrage de combat et non pas une littérature précieuse de bibliothèque — *non ornato politoque sermone*. L'ancien rhéteur croit d'ailleurs devoir s'en excuser dans son introduction :

« J'ai volontiers suivi l'avis de personnes vraiment chrétiennes qui, bien qu'elles-mêmes soient tout à fait instruites des belles-lettres, ont vu, en lisant les autres ouvrages que nous avons publiés contre les Manichéens²⁴, qu'ils ne seraient pas ou seraient difficilement compris par des ignorants. Elles m'ont donc conseillé, avec beaucoup de bienveillance, de m'exprimer sans m'écarter de l'usage commun si j'avais le souci d'extirper de l'esprit des personnes non instruites ces erreurs si pernicieuses. Car, si les doctes comprennent également ce langage simple et usuel, les gens incultes ne comprennent pas le langage des savants²⁵. »

Comme il a déjà été mentionné, les structures des deux livres que contient le traité sont sensiblement différentes. Dans le premier, Augustin étudie ce qu'il appelle « *le livre de la création du ciel et de la terre*²⁶ » (c'est-à-dire, dans notre division actuelle en chapitre et versets de la Bible : *Gen* 1 - 2,3). Transcrits dans un texte latin très simple et apparemment adapté aux destinataires, les passages sont cités successivement — chacun portant sur un, deux ou trois de nos versets²⁷ — et suivis de commentaires dont les développements sont d'importance inégale²⁸. Le livre s'achève en une sorte de conclusion où l'auteur situe, comme dans une large fresque, les six âges du monde montant vers le Christ pour préparer ou accompagner sa venue²⁹.

La deuxième partie de l'ouvrage suit un plan tout autre. Selon Augustin en effet, si le *liber creaturae caeli et terrae* permettait un commentaire détaillé, ici par contre

« le récit ne s'explique pas tout entier d'une manière littérale, mais il doit être pris au sens figuré (*non aperte, sed figurate explicatur*), afin d'exercer l'esprit de ceux qui cherchent la vérité, et de les éloigner des préoccupations charnelles en les élevant vers un objet spirituel³⁰ ».

II, p. 41-43.

Le commentateur transcrit donc d'abord en entier les deuxième et troisième chapitres de la *Genèse*³¹, et il s'emploie dans la suite de son livre à en expliquer le sens, insistant longuement sur certains passages, faisant appel aux sens allégorique, prophétique et spirituel chaque fois que le sens historique pose un problème. Il espérait pouvoir revenir plus tard sur ces textes et en proposer une exégèse *ad litteram*³², qui dépassait à l'époque ses connaissances — travail effectivement repris par la suite mais dont l'entreprise demeurera au niveau d'un *liber imperfectus*³³. C'est là une preuve de plus que l'œuvre provisoire du *De Genesi contra Manichaeos* ne pouvait pas attendre — *ne retardarer* —, car la polémique anticatholique des Manichéens n'en laissait pas le loisir³⁴.

III

Écrits en ces circonstances, quelles que fussent leurs faiblesses évidentes, les commentaires d'Augustin n'en constituaient pas moins une œuvre méritoire et bienvenue. Si, malgré la gravité de la situation, face à un manichéisme qui harcelait l'Église en portant le combat sur le terrain des Écritures, aucun prêtre, aucun évêque africain n'avait alors songé à entreprendre cette tâche ou ne s'était senti de science suffisante pour s'y risquer, cet ouvrage, qui répondait à une nécessité, dut être instructif et chacun put en faire son profit. Il est vrai que les leçons d'herméneutique d'Ambroise³⁵ n'étaient sans doute pas parvenues dans les montagnes de Numidie ; les prédicateurs, catholiques ou donatistes, y manquaient de formation, devant les questions insidieuses et l'ironie féroce des hérétiques, pour défendre le récit génésiaque de la création et les diverses péripéties du séjour d'Adam et d'Ève au paradis terrestre.

Voici précisément ce qui doit retenir notre attention : non pas les commentaires — si savoureux soient-ils parfois — du novice en exégèse, mais les critiques des formules de la *Genèse* et, indirectement, les positions doctrinales qu'elles dénotent chez les docteurs de la secte. Il ne s'agit pas ici en effet, malgré le titre qu'il porte et qui peut faire illusion, d'un ouvrage dirigé d'abord *contre* les Manichéens, leurs croyances ou leurs Écritures, comme ce sera le cas par exemple dans le *Contra Epistolam Fundamenti* — encore que, dans les deux derniers chapitres du second livre, l'auteur s'en prenne brièvement à quelques aspects du manichéisme. Le *De Genesi contra Manichaeos* est essentiellement un traité de *défense* d'Écritures faisant partie du canon établi par l'Église, et de dogmes fondamentaux — tel celui de la *création* de l'homme, corps et âme, par Dieu — qui sont en absolue contradiction avec l'enseignement de Mani.

II, p. 42.

Sur ce sujet de la polémique contre le récit de la *Genèse* et la doctrine qu'en tirait l'Église, le premier livre du traité est particulièrement significatif. A près de vingt reprises en effet, Augustin cite les critiques des Manichéens, critiques qui sont le plus souvent introduites par des formules telles que : *sic solent Manichaei uituperare... reprehendere... agitare quaestionem*³⁶. Selon l'ancien Auditeur, qui en fait la mention expresse, deux « versets » toutefois dans ce texte ne prêtaient à aucune critique (*Gn* 1, 2 : création de la lumière ; *Gn* 1, 6-8 : séparation des éléments et création du firmament³⁷) ; trois autres passages sont également commentés sans qu'il soit précisé s'ils étaient utilisés dans l'arsenal des adversaires³⁸. Sur un point particulier enfin — il s'agit de l'ordre donné par Yahvé à Adam et Ève : « Soyez féconds, croissez, multipliez, remplissez la terre » —, Augustin concède que ce « verset » pose un problème embarrassant. Il remarque qu'« on a parfaitement raison de demander comment il faut entendre l'union de l'homme et de la femme avant le péché³⁹ ».

Le second livre — qui relate les épisodes de la tentation et de la chute — ne fait que de rares allusions aux attaques des Manichéens, lesquelles portaient principalement sur les questions du péché d'Adam et de l'origine du démon⁴⁰. L'explication catholique sur ce dernier sujet, on le conçoit aisément, ne pouvait que susciter l'opposition radicale des docteurs d'une secte fondamentalement dualiste.

Si on analyse les divers griefs dont les trois premiers chapitres de la *Genèse* fournissaient aux Manichéens le cadre et l'argument, il apparaît immédiatement que c'est le même vice essentiel qui est partout dénoncé par eux dans la *doctrine catholique* : son *matérialisme foncier*, ses contradictions, ses absurdités, sa conception anthropomorphique de Dieu. La liste de ces griefs est longue. Il s'agit d'abord de la création entreprise par Yahvé « au commencement » (quel « commencement » ?), d'une « terre invisible et informe » (belle œuvre divine !), des « ténèbres » (alors que la lumière et le soleil n'existaient pas encore), de « l'Esprit de Dieu qui planait sur les eaux » (était-ce donc là son habitation ?), de la végétation stérile et des animaux nuisibles (pourquoi Dieu aurait-il créé de telles œuvres ?). La critique devient plus virulente — *istam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare, et insultare nobis* — quand l'Écriture parle d'un Dieu qui est à l'image de l'homme : « Ne faisant attention qu'à la forme de notre corps, ils nous demandent, les malheureux, si Dieu a des narines, des dents, de la barbe⁴¹... » Les Manichéens se moquent du Créateur fatigué et ils interrogent avec astuce : « Quel besoin avait Dieu de se reposer ? Était-il par hasard las et épuisé de l'œuvre des six jours⁴² ? » En revanche, naturellement, comme nous l'avons vu, ils ne trouvent rien à redire sur Dieu propageant sa Lumière et séparant les éléments célestes « des eaux qui sont sous le firmament », ces passages pouvant être interprétés dans le sens du mythe manichéen.

IV

Certes, de tels harcèlements de la part des Manichéens dénotent à nos yeux une argumentation extrêmement simpliste, à laquelle la faconde africaine n'apporte guère de poids. Toutefois, ne nous y trompons pas. Si Augustin, sur le conseil de fidèles vivant en Afrique, s'est employé sans tarder, dès son retour au pays natal, à dresser un plan de défense de la *Genèse*, ce n'est pas d'abord pour donner un enseignement destiné à des ouailles catholiques. En fait, l'Écriture en question était le terrain et le support de la vraie controverse, laquelle avait de plus vastes perspectives. La tactique habile de l'adversaire, sur un sujet bien apte à retenir l'attention des esprits — l'origine de l'homme — et en recourant à un ton qui amusait les simples, savait le prestige et l'audience de l'Église. Peut-être même l'ancien Auditeur avait-il quelque raison de connaître, pour l'avoir utilisée naguère, l'efficacité de ces attaques contre les premières pages de l'Ancien Testament.

La doctrine catholique était ramenée au rang d'un grossier matérialisme. Ce Yahvé courroucé par la désobéissance de sa créature, faite à son image, et cherchant, au tomber du jour, le malheureux Adam caché dans les jardins de l'Éden, valait-il mieux que Jupiter en son Olympe ? Le vieux paganisme des *maiores* n'était-il pas préférable encore à ces grotesques fables juives ? Lui au moins avait su s'adapter aux conceptions nouvelles et, rejetant ses revêtements mythologiques, il prenait de belles allures philosophiques et s'ouvrait aux plus hautes spéculations. Maximus, le grammairien de Madaure, proclamait une théologie éclairée et toute spirituelle : « Il n'y a qu'un seul Dieu suprême, qui n'a point commencé et n'a point de progéniture, Père grand et magnifique... Ce sont les vertus de ce Dieu, répandues à travers l'œuvre du monde, que nous invoquons sous de nombreux vocables, car, tous ensemble assurément, nous ignorons quel est son véritable nom. En effet, Dieu est un nom commun à toutes les religions⁴³. » Et d'ailleurs les païens eux-mêmes n'accusaient-ils pas les chrétiens de certaines pratiques qui, à leur sens, révélaient clairement des conceptions idolâtriques ? Le culte des saints et des martyrs, très en faveur non seulement chez les Donatistes mais aussi, quoi qu'en dise Augustin, auprès des « chrétiens catholiques », était en effet considéré comme une forme d'adoration des morts — *horum busta... stulti frequentant* —, et il provoquait les railleries des tenants du culte des Mânes⁴⁴.

Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, faisant appel aux ressources d'une herméneutique renouvelée, Augustin va donc s'appliquer à montrer comment le récit biblique est compatible avec une vision spirituelle de Dieu. Défendant l'Église du reproche qui lui est adressé, celui de se

II, p. 44.

fonder sur une théodicée viciée par le « matérialisme », face à une doctrine manichéenne qui se présente comme un pur christianisme, le polémiste catholique ne va-t-il pas amorcer à partir d'ici une nouvelle stratégie dans le combat engagé maintenant contre ses anciens coreligionnaires ?

Le *De moribus Manichaeorum* s'en prenait avant tout aux « dépravations » des Élus et aux abus dont étaient victimes leurs malheureux Auditeurs, trompés par des apparences hypocrites de vertus. Il y était aussi question, certes, de la Substance divine éparse dans la Matière, ce qui correspond d'ailleurs à l'authentique enseignement tel qu'il est exposé dans les *auctores*. Mais la conception même de Dieu selon la secte — en son « royaume de la Lumière... Nature simple... Nature qui est le souverain Bien⁴⁵ », pour reprendre la propre formulation qu'Augustin attribue lui-même à ses adversaires — n'était nullement mise en cause.

A partir du *De Genesi contra Manichaeos*, le leitmotiv constituant l'argument fondamental de la controverse antimanichéenne est cette « vision charnelle » de Dieu qui, d'après le polémiste, caractérise la doctrine de Mani. Le serpent de la *Genèse* symbolise l'erreur des hérétiques, qui veulent séduire l'Église⁴⁶. En effet, non seulement les Manichéens mentent sur la personne du Christ — dont ils font un menteur⁴⁷ — mais ils professent une doctrine entièrement fausse. Ils prétendent que la nature de Dieu est plongée dans le péché, au même titre que le genre humain : leur Dieu devrait donc lui-même faire pénitence et c'est lui qui pardonnerait ses « péchés » à sa propre nature pécheresse. Ils considèrent que Dieu est soumis au changement et qu'il subit le contrecoup de fautes qui lui sont étrangères. Enfin ils enseignent qu'il y aurait une « nature du Mal » qui aurait fait prisonnière une partie de Dieu et la ferait souffrir⁴⁸. Bref, l'hérésie manichéenne, comme le démon tentateur de la *Genèse*, « rampe sur la poitrine, sur le ventre, et se nourrit de terre ». Elle ne trompe que les orgueilleux ou ceux qui, plongés dans les désirs charnels — *desideriis carnalibus implicati* —, recherchent les choses spirituelles avec les yeux du corps — *qui terrena sapiunt, et spiritualia terreno oculo inquirunt*⁴⁹.

Quand on sait l'habitude constante d'Augustin de s'engager sur le terrain où on le provoquait, pour se défendre et contre-attaquer ensuite en chargeant à son tour l'adversaire des accusations qui lui étaient adressées⁵⁰, une question se pose alors. Ce grief de *carnalis cogitatio*⁵¹ n'aurait-il pas son origine dans ces débats où lui, Augustin, devait précisément justifier son Église de cette même critique ? Il pouvait juger de la gravité et des conséquences d'une accusation à laquelle, surtout en cette Antiquité tardive, le paganisme s'efforçait lui-même d'échapper, et qui portait un coup très rude à l'Église africaine.

La même accusation, rejetée sur le manichéisme, se révéla tout aussi redoutable. Les jugements catégoriques des historiens sur le « matéria-

II, p. 44-45.

lisme manichéen⁵² » sont sans doute la meilleure preuve qu'Augustin est parvenu à retourner complètement — et surtout durablement — une situation. Mais nous ne devons pas oublier qu'à l'époque où le pieux laïque de *Thagaste* écrivait le *De Genesi contra Manichaeos*, il se faisait l'avocat d'une Église catholique qui était au banc des accusés.

II, p. 45.

De Genesi contra Manichaeos

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
<i>L. I</i>										
2,4					+					
3,6		+		+						
4,7	+	+	+		+					
8,13		+								
8,14		+								
13,19	+									
<i>L. II</i>										
8,11						+				
25,38		+		+		+				
26,39			+				+			
27,41				+						
29,43	+	+	+		++				+	

CHAPITRE III

De libero arbitrio

De diuersis quaestionibus LXXXIII

A. DE LIBERO ARBITRIO

I

« Pendant que nous séjournions encore à Rome, nous avons voulu, sous forme de débat, rechercher d'où vient le mal. Nous avons débattu de telle sorte que, dans la mesure où, avec l'aide de Dieu, nous pouvions conduire nos discussions, des considérations et une argumentation rationnelles puissent amener aussi notre intelligence à ce que nous croyions à ce sujet par soumission à l'autorité divine. Et comme, après avoir soigneusement pesé les raisons, nous étions tombés d'accord que le mal n'avait d'autre origine que le libre arbitre de la volonté, les trois livres auxquels donna naissance notre débat furent donc intitulés *Du libre arbitre*. De ces livres, le deuxième et le troisième ont été achevés, comme je l'ai pu, alors que j'avais déjà été ordonné prêtre à Hippone¹. »

C'est ainsi que débute la longue notice des *Retractationes* consacrée au *De libero arbitrio*. Augustin y précise non seulement les circonstances qui expliquent la genèse de l'ouvrage et la forme qu'il revêt, mais aussi le but recherché et la période sur laquelle s'étendit l'élaboration du traité. Cette période peut porter sur sept années au maximum : du second séjour d'Augustin à Rome, après son baptême, dans la vigile pascale du 24 avril 387 — séjour qui prit fin à l'automne de l'année 388 —, jusqu'à son sacre épiscopal à Hippone, ce qui permet de reculer la date extrême de rédaction à l'été 395².

II, p. 47.

Le *De libero arbitrio*³ se présente comme le compte rendu d'un long dialogue entre Augustin et Évodius, cet ancien *agens in rebus* qui, « renonçant à la milice du siècle » pour se convertir à Dieu et à la théologie, avait rejoint à Milan son compatriote de *Thagaste*⁴, avant de devenir lui-même plus tard évêque d'*Uzalis*⁵ et de prendre part à son tour à la polémique antimanichéenne⁶. En fait, la facture de l'ouvrage, fort diffus et souvent besogneux, et les disparités qui se relèvent entre ses trois livres montrent assez le côté factice de cette présentation. Et d'ailleurs Augustin faisait déjà très justement remarquer que son traité, commencé à l'occasion des débats engagés à Rome, avait été achevé à Hippone dans des circonstances tout autres : *sicul tunc potui*⁷. On peut voir là non seulement une allusion aux lourdes charges du nouveau prêtre, qui ont retardé si longtemps la rédaction définitive de l'ensemble, mais aussi aux conditions nouvelles qui firent que le dialogue se transforma peu à peu en soliloque. La meilleure preuve en est dans cette brève conclusion sur laquelle se termine le troisième livre :

« J'ignore si, en répondant à tes interrogations, autant que le Seigneur a daigné m'en donner la force, je n'ai pas omis quelques points dont tu constateras l'absence. Cependant, même si tu en rencontres, l'étendue de ce livre nous oblige à terminer ici et à cesser, enfin, notre débat⁸. »

Alors que, dans les deux livres précédents, le mot de la fin était laissé à Évodius⁹, Augustin ignore maintenant si celui-ci est satisfait des dernières démonstrations. C'est évidemment que la *disputatio* proprement dite a cessé et que l'interlocuteur est absent. En réalité, il y a longtemps que le débat est clos, Évodius étant intervenu pour la dernière fois¹⁰ à la suite d'un long développement sur les notions de péché et de providence, développement qui n'avait pas été coupé par une seule question et où Augustin avançait lui-même les objections avant de fournir les réponses.

On pourrait pousser plus avant nos analyses sur la présentation de ce « débat ». Il est facile par exemple de constater que la participation d'Évodius n'a cessé de décroître et que le nombre de ses interventions est inversement proportionnel à la dimension des livres. S'il y a certes un dialogue qui se poursuit — encore que parfois fort artificiel — dans la première moitié de l'ouvrage, Évodius disparaît ensuite très rapidement, comme un acteur inutile. Son rôle avait consisté de plus en plus, au fil de la discussion, à approuver sans réserve les argumentations du maître — *certum est... ita est... uerissimum est... manifestum est... uidetur sane*¹¹ — ou, comme dans un scénario bien ordonné, à fournir des prétextes à relancer le « débat ». Il avait pris cent vingt-six fois la parole pour le premier livre, le plus court (CC, t. 29, p. 211-235), cent six fois pour le deuxième livre (*ibid.*, p. 236-273), et, pour le dernier livre, dont la dimen-

sion est double du livre I (*ibid.*, p. 274-321), on ne relève que trente remarques sous son nom.

Mais ce n'est là qu'un aspect, tout extérieur encore, des disparités que l'on peut noter à la lecture de ce traité. D'autres éléments viennent le corroborer, plus importants cette fois-ci puisqu'ils font apparaître une modification dans le plan et affectent même le projet primitivement envisagé et engagé. Ce sont là vraisemblablement les conséquences d'une élaboration qui fut lente et souffrit de nombreux retards.

II

Le premier livre¹² est essentiellement orienté vers la recherche de l'origine du mal. L'argumentation dont il fait état est toute fondée sur la *ratio considerata et pertractata* et, en cela, il est très fidèle à la démarche « rationaliste » mentionnée par les *Retractationes*. Il s'agit d'une sorte de longue réflexion, d'une méditation intellectuelle à deux sur ce qui constitue la notion de péché (1,1 - 6,15). En aucune façon le péché ne saurait provenir de Dieu. Il faut en chercher la cause dans le dérèglement de la passion, qui s'oppose aussi bien à la loi humaine qu'à la loi éternelle imprimée au cœur de l'homme. Une seconde partie (7,16 - 11,22) aboutit à montrer que, si la raison est en principe souveraine — car c'est par elle seule que nous nous situons au-dessus des animaux (8, 18) —, son autorité n'est toutefois pas absolue chez tous les hommes, et elle ne domine que chez les sages :

« *Évodius*. — Il serait ridicule de croire sages tous ceux qu'on appelle vulgairement 'apprivoiseurs', ou aussi les pâtres ou les vachers, ou les cochers que nous voyons tous dominer les bêtes apprivoisées et se soumettre par leur art les bêtes sauvages.

Augustin. — Tu as donc là un signe infaillible pour reconnaître très clairement l'existence en l'homme d'un esprit, mais qui n'y domine pas. Il y en a un dans ces hommes dont tu viens de parler. Ils accomplissent en effet des choses qu'ils ne pourraient faire sans esprit. Et pourtant il ne règne pas, car ils sont insensés, et le règne de l'esprit, nous l'avons bien vu n'appartient qu'aux sages¹³. »

Ce point constitue le jalon essentiel dans cette partie du débat. Seuls les sages se laissent guider par l'esprit, mais par ailleurs tous les hommes, en vertu de leur esprit, sont capables de sagesse. « Il n'y a rien qui rende l'esprit compagnon de la passion, sinon la volonté propre et le libre arbitre¹⁴. » C'est évidemment rejeter le Principe du Mal qui, selon les Manichéens, est à l'origine de toute faute. En raison du libre arbitre

que nous avons de faire le bien, nous méritons aussi le châtement si nous refusons de le faire pour lui préférer le mal. La faute entraîne une sanction justement méritée (et non pas infligée à une âme innocente, souillée malgré elle par une *coinquinatio* qui lui serait imposée : grief majeur longuement développé par Augustin dans d'autres traités de sa polémique contre le manichéisme¹⁵).

Dans un dernier volet (11,23 - 16,35), le débat s'attache plus particulièrement à étudier certaines difficultés avancées par Évodius. Parvenu au faite de la sagesse — *in sublimitate sapientiae* —, un homme peut-il jamais accepter d'en déchoir (11, 23) ? Quant à celui qui n'a jamais pu atteindre le rang des sages — *certe stulti sumus* —, pourquoi le condamner à une peine, le punir d'un mal où il est entraîné par son ignorance et ses mauvais penchants ? C'est l'occasion d'analyser les mécanismes de la volonté, laquelle, par nature, est en notre pouvoir (12, 26) et implique l'exercice de la prudence, de la force, de la tempérance et de la justice. Il s'ensuit que c'est le mauvais usage de la volonté, ou le défaut de bonne volonté qui dresse l'insensé contre la loi, à la fois éternelle et temporelle. Le refus de l'ordre naturel, la soumission aux passions et le rejet de la raison sont la vraie cause du malheur :

« C'est pourquoi, en affirmant que les hommes sont volontairement misérables, nous ne disons point par là qu'ils veulent être malheureux, mais qu'ils ont une volonté telle que, même contre leur gré, la misère en est une conséquence fatale. Le fait que tous veulent être heureux et ne le peuvent pas ne va donc nullement contre le raisonnement qui précède. Tous en effet ne veulent pas bien vivre, alors que seule cette bonne volonté donne droit à la vie heureuse¹⁶. »

C'est donc en nous que se trouve l'origine du péché et du mal. « Si je ne me trompe, conclut Évodius, comme notre raisonnement l'a en effet démontré, nous commettons le mal par le libre arbitre de notre volonté¹⁷ ». Mais ce libre arbitre, dont le bon ou le mauvais usage conduit au bonheur ou est à l'origine des mauvaises actions et du péché, vient de Dieu seul. Pourquoi Dieu l'a-t-il donné ? C'est en remontant à Dieu lui-même que nous pourrions nous connaître.

Tel est l'objet du premier livre : déterminer, sur la base d'une argumentation rationnelle, *l'origine du mal et son fondement ontologique*. Les deux livres suivants abordent plus précisément le sujet qui a donné son titre au traité : la question du *libre arbitre*.

*
* *

Au cours du livre II, le débat poursuit une démarche en trois étapes, suivant le plan proposé dès le départ par Augustin :

II, p. 48-49.

« Cherchons donc, si tu le veux bien, dans l'ordre suivant : d'abord, comment prouver avec évidence l'existence de Dieu¹⁸ ? Ensuite, tout ce qui est bon, de quelque façon qu'il le soit, vient-il de Dieu¹⁹ ? En dernier lieu, la volonté libre doit-elle être comptée parmi les biens²⁰ ? Cela démontré, il apparaîtra suffisamment, je pense, si cette volonté a été donnée aux hommes à bon droit²¹. »

Le livre III enfin considère le libre arbitre non plus dans ses rapports avec Dieu — c'est-à-dire selon son axe vertical — mais en lui-même et, dans ses relations horizontales, avec l'ordre universel (5, 12 - 16, 46). C'est de cet ordre en effet qu'il demeure un élément, et cela malgré le fait qu'il soit faillible (1, 1-3), ce qui évidemment n'échappait pas à la prescience divine (2, 4 - 4, 11). « Car un cheval, fût-il égaré, est meilleur qu'une pierre qui n'est à sa place que faute de mouvement propre et de sensation. De même une créature péchant par sa volonté libre est meilleure que celle qui ne pèche pas, faute de volonté libre²². » Le traité se termine après avoir étudié un certain nombre de problèmes théologiques — parmi lesquels celui du péché d'Adam (24, 71) —, qui sont comme des corollaires à la question du libre arbitre et semblent avoir été annexés à l'ouvrage par Augustin (17, 47 - 25, 77).

Tout au long de ces deux derniers livres, le débat et les développements qui en sont l'occasion se sont non seulement écartés du sujet de la *disputatio* telle qu'elle avait été entreprise à Rome — *unde sit malum* —, mais leur argumentation s'est aussi notablement modifiée. Au départ, le projet était de ne faire appel qu'à la seule raison pour tenter d'aboutir à des conclusions qui rejoindraient les données de la foi : « Dieu nous aidera et nous fera comprendre ce que nous croyons²³. » Les très rares allusions aux Écritures²⁴ n'interviennent jamais alors pour corroborer l'argumentation logique. On constate une évolution à partir du deuxième livre, qui fait appel à l'Ancien (sept citations) comme au Nouveau Testament (quatre citations)²⁵. Cet « appui » scripturaire est plus visible encore dans les exposés du livre III (vingt références, dont sept A.T. et treize N.T.)²⁶. Il est vrai que, depuis Rome, et particulièrement à compter de son ordination sacerdotale, Augustin a eu l'occasion de se familiariser avec les Écritures. Tout naturellement, il se rapporte donc à ces Livres qui alimentaient sans doute sa vie spirituelle et faisaient l'objet de ses lectures studieuses. Il est intéressant de remarquer à ce sujet que ce sont les *Psaumes* qui sont les plus cités.

III

La structure générale du traité se présentant ainsi, on ne voit pas de prime abord pourquoi Possidius fait figurer le *De libero arbitrio* dans

II, p. 49.

la rubrique des *Contra Manichaeos*. Ajoutons que cette raison n'apparaît guère mieux à l'analyse systématique de chacun des trois livres où, *pas une seule fois, il n'est fait une mention directe du manichéisme* — encore que, certes, l'allusion à la secte soit assez transparente quand l'ancien Auditeur parle de l'« hérésie » et de ses « fables puériles » qui le séduisirent dans son jeune âge (*admodum adulescens*²⁷). Le classement de l'*Elenchus* n'est toutefois pas arbitraire et il correspond bien au but polémique que s'était proposé Augustin quand il commença son débat avec Évodius. C'est en tout cas lui-même qui l'écrit dans ses *Retractationes* :

« Cette discussion avait été entreprise à cause de ceux qui refusent de voir l'origine du mal dans le libre arbitre de la volonté et qui prétendent, s'il en est ainsi, inculper Dieu comme le créateur de toutes les natures. Ils veulent donc, selon l'erreur de leur impiété — *il s'agit en effet des Manichéens* —, introduire une nature mauvaise, immuable et coéternelle à Dieu²⁸. »

Les Pélagiens, qui n'avaient pas encore fait leur apparition à l'époque où cet ouvrage était composé, tentèrent plus tard d'en détourner l'argumentation en faveur de leurs thèses. Augustin dut protester alors contre l'utilisation abusive d'un traité qui, tenait-il à souligner, était dirigé « *contre les Manichéens* ». Il était habile pour les partisans de Pélage de se servir du témoignage d'Augustin. En se proposant de démontrer le rôle fondamental du libre arbitre dans la genèse du péché, de façon à réfuter la doctrine dualiste de Mani, l'ancien Auditeur ne semblait-il pas se faire, à son insu, l'« avocat²⁹ » d'un parti qui viendra surestimer démesurément l'importance de ce libre arbitre au détriment de la grâce ? Il lui faudra longuement s'en défendre :

« Dans toutes ces formules que j'ai employées et dans celles du même genre, la grâce de Dieu n'est pas rappelée parce qu'il ne s'agissait pas d'elle à ce moment. Les Pélagiens pensent donc, ou peuvent penser que nous avons partagé leur avis³⁰. »

Une question cependant se pose ici. Pourquoi, après les manœuvres des Pélagiens, tellement insister dans les *Retractationes* pour préciser que le *De libero arbitrio* doit être regardé comme une *disputatio contra Manichaeos*³¹, alors que le nom de ces hérétiques ne figure même pas dans les trois livres de ce long débat ?

La discussion engagée entre Augustin et Évodius visait-elle *directement* le manichéisme ? Et, plus précisément, ne visait-elle qu'à s'attaquer au dogme dualiste de la secte ? Il ne semble pas. Le *De libero arbitrio* s'inscrit plutôt dans le courant des « dialogues philosophiques³² ». En effet, en même temps que le nouveau baptisé de Milan, entreprenant de commenter les textes de l'Ancien Testament, mettait à profit les leçons d'Ambroise sur l'exégèse spirituelle³³, il faisait appel aux riches enseignements de

ces *libri Platoniorum*³⁴ qui l'avaient profondément marqué dans son étape de Cassiciacum. Il suffit de relire le livre VI des *Confessions* pour relever l'évidente relation qu'établit Augustin entre, d'une part, les problèmes sur l'origine du mal et le rôle du libre arbitre, et, d'autre part, l'enseignement que ses nouvelles lectures devaient lui apporter :

« Mais moi, si déjà je soutenais, si je croyais que *tu n'es susceptible ni de souillure, ni de changement, ni d'altération quelconque*, ô toi, notre Seigneur, Dieu véritable..., le problème de la cause du mal n'était pas encore expliqué ni dénoué... Et je faisais effort pour saisir ce que j'entendais exposer : à savoir que le libre arbitre de la volonté est la cause du mal, et ton juste jugement celle de nos souffrances. Et cette cause, je n'arrivais pas à la saisir nettement³⁵. »

« C'est pourquoi tu m'as procuré, par l'entremise d'un homme gonflé d'un orgueil monstrueux, *certain livres des Platoniciens*, traduits du grec en latin³⁶. » « Et averti par ces livres de revenir en moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur, et tu étais mon guide. Je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien. J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme³⁷. »

« Donc, tout ce qui est, est bon ; et le mal, dont je cherchais l'origine, n'est pas une substance, car s'il était une substance, il serait bon³⁸. »

« Et j'ai cherché ce qu'est le *péché*, et j'ai trouvé, *non pas une substance*, mais, détournée de la substance souveraine, de toi, ô mon Dieu, *la perversité d'une volonté* qui se tourne vers les choses inférieures, rejette ses biens intérieurs et s'enfle au dehors³⁹. »

Toutefois, si la recherche d'Augustin avait eu pour but de découvrir une explication qui lui permettrait de rejeter positivement l'enseignement manichéen — déjà délaissé avant même d'être remplacé par un autre —, le *De libero arbitrio*, qui présente le résultat d'une élaboration développée à partir des vues « platoniciennes », ne pouvait pas ne rien dire des anciennes positions abandonnées. A l'origine de la démarche vers la nouvelle philosophie, aussi bien que dans l'exposé des résultats acquis, le manichéisme se trouve sans cesse présent, mais seulement en arrière-plan.

En fait, si on voulait remonter plus haut dans ce nouveau *circuitus* d'Augustin à la quête de la vérité, on verrait que ce souci d'« explication » qui l'amena à tenter d'harmoniser les dogmes de sa foi avec les spéculations d'un système rationnel, n'est pas sans avoir été influencé, sinon entièrement suscité dès le départ, par les docteurs de la secte. Il ne faut pas oublier en effet combien ces derniers mettaient en avant le primat de la « raison » dans leur propagande contre la « superstition » des « dogmatiques »⁴⁰ de l'Église catholique. Ce que cherchait l'ancien Auditeur quand il rencontra les *libri Platoniorum*, c'était, comme il le dit lui-même, une explication qui lui permettrait de saisir la *causa enodata* du mal⁴¹. Or n'était-ce pas déjà cette Vérité *discussa et enodata* que lui avaient promise les Manichéens, et dont il demeurait convaincu qu'elle lui permettrait d'aller au fond de tous les problèmes⁴² ?

Ainsi, c'est dans un cadre débordant largement celui d'une stricte controverse antimanichéenne qu'il faut situer cette discussion sur le « libre arbitre ». A l'occasion des développements consacrés au problème du mal — particulièrement importants dans le livre I —, la réfutation des conceptions de la secte hérétique continue à sous-tendre l'argumentation du débat, même si les adversaires ne sont pas nommément désignés. C'est dans cette mesure — et dans cette mesure seulement — que ce traité entre bien dans la polémique dirigée contre les Manichéens, place que lui assignaient Possidius et surtout Augustin lui-même. En fait, la tactique adoptée est assez semblable à celle du *De Genesi contra Manichaeos* — composé sensiblement à la même époque⁴³, même si la place accordée à la polémique antimanichéenne dans ces deux traités n'est pas du tout la même. A la différence du *De moribus Manichaeorum*, il ne s'agit pas en effet d'une attaque de front qui viserait à dénoncer tels aspects de la secte ou de sa doctrine. Augustin procède plutôt en défenseur des positions de l'Église. Il s'efforce d'une part de montrer comment les récits du livre de la *Genèse* sont susceptibles d'une exégèse pleine d'enseignements, dépassant les images du narrateur. Avec le *De libero arbitrio*, partant également d'un éclairage neuf et par le biais d'un exposé sous forme de dialogue, qui devrait rendre plus vivante la démonstration fort complexe, il s'emploie à une autre tâche. Il veut « prouver que le problème fondamental du mal n'a nul besoin, pour être élucidé, de la solution dualiste que proposaient « certains hommes bavards, ou faibles, ou séducteurs⁴⁴ », les Manichéens.

En un sens, par cette double démarche, Augustin montre que la controverse antimanichéenne commence par la défense, sinon l'établissement des positions de l'Église. Cette œuvre accomplie, il sera plus à l'aise pour battre en brèche le système de l'adversaire. Il pourra dépasser la simple critique stérile — en laquelle, selon lui, les Manichéens se complaisaient. A la « fable » enseignée par la secte, il opposera alors une doctrine catholique explicitée grâce à une herméneutique et à une pensée philosophique fécondes.

IV

L'économie ainsi adoptée par Augustin dans la construction du grand appareil qu'il dresse contre le manichéisme est à la fois logique et habile. Et pourtant il ne pouvait pas prévoir la faveur toute particulière que son traité rencontrerait plus tard chez les Pélagiens. Traitant de ce *De libero arbitrio* — auquel il ne trouve rien à retrancher —, le polémiste écrit dans ses *Retractationes* : « Voilà comment, bien avant l'apparition de l'hérésie pélagienne, notre débat était tel que c'était déjà contre ses

II, p. 50.

fauteurs qu'il devait porter⁴⁵. » Il reste que, une vingtaine d'années après avoir été inaugurée à Rome avec la participation complaisante d'Évodius, la *disputatio* trouvera un prolongement fâcheux dans le *Liber de natura* de Pélage⁴⁶. Adroitement manipulé et tronqué, le dossier d'Augustin sera utilisé par les « nouveaux hérétiques » comme celui d'un précurseur.

Mais, plus que les conséquences inattendues de ce traité sur la querelle pélagienne, la question serait ici de savoir si, en exposant son enseignement à travers une argumentation rationnelle, le polémiste catholique était réellement en mesure de contredire la doctrine de ses adversaires, qui se proposait dans les catégories du mythe. Et, par ailleurs, un tel débat pouvait-il vraiment gêner les propagandistes hérétiques et enrayer la diffusion de la secte ? En s'attaquant aux récits de la *Genèse* et à la « superstition » judaïque, les Manichéens avaient trouvé un riche filon, qu'ils exploitaient largement auprès de publics divers — d'autant qu'une herméneutique allégorique et spirituelle n'avait pas encore été proposée par l'Église africaine. En revanche, un débat sur les fondements ontologiques du mal et du péché était très « académique » et ne devait guère avoir de portée dans les milieux populaires.

Telle est sans doute une des raisons pour lesquelles certains Catholiques de *Thagaste* engagèrent leur concitoyen à adapter sa controverse au niveau des *imperiti* et des *indocti*⁴⁷. Le conseil ne portait pas seulement sur le langage à employer — simple et accessible à tous — mais aussi sur les sujets à traiter en fonction des urgences. Les Manichéens avaient en effet fait preuve d'une grande habileté pédagogique : ils savaient s'adresser aux goûts et aux préoccupations de leur clientèle. C'est ainsi, par une argumentation facile à suivre, que, face à des adversaires fort expérimentés, la controverse catholique avait quelque chance d'être efficace : *rebus manifestis conuincenda est uanitas eorum*⁴⁸. Il suffisait qu'Augustin se souvint de ses anciens exploits. Nous verrons tout le profit qu'il sut tirer, au bénéfice de sa nouvelle Église, de l'expérience acquise au service du manichéisme.

B. DE DIVERSIS QVAESTIONIBVS LXXXIII

Pour la commodité de l'exposé, il a semblé pratique d'étudier ici, dans le contexte du *De libero arbitrio*, les « questions » du *De diuersis quaestionibus LXXXIII* que Possidius mentionne dans sa rubrique des œuvres antimanichéennes d'Augustin. Le parti pris d'insérer ainsi dans notre dossier ces « questions » n'est toutefois pas totalement arbitraire. Nous verrons en effet qu'il tient compte des précisions d'ordre chronologique fournies par les *Retractiones* sur les circonstances qui expliquent la composition de cette « somme ».

A la simple lecture, il apparaît déjà que ces « Questions diverses » entrent dans les perspectives qui caractérisent les premiers ouvrages de la polémique contre la secte. Et sans doute est-ce à cette époque — quand il achevait le *De moribus Manichaeorum* et le *De libero arbitrio* et qu'il avait entrepris la rédaction du *De Genesi contra Manichaeos* — qu'Augustin rédigea ces « fiches » dont il parle dans ses *Retractationes* à l'occasion de l'importante notice consacrée à cette collection de « questions » — *opus prolixum* :

« Ces questions se trouvaient dispersées sur un grand nombre de fiches, parce que, dès les premiers temps qui suivirent ma conversion et après notre retour en Afrique, comme mes frères m'interrogeaient lorsqu'ils voyaient que j'avais quelque loisir, mes réponses furent ainsi dictées sans qu'aucun ordre fût observé. Lorsque je fus devenu évêque, j'ordonnai de les réunir pour en former un livre en les numérotant, de façon à permettre au lecteur de trouver facilement ce qu'il désirait⁴⁹. »

Un autre problème se pose encore, qui déborde toutefois le cadre de notre recherche. La liste des *quaestiones* donnée par l'évêque de Calama dans son inventaire des *Contra Manichaeos* reproduit-elle un classement qu'aurait établi Augustin dans son *Indiculum*⁵⁰ ? Il suffira sur ce point de faire trois observations.

D'abord, il faut le rappeler, rien n'autorise à penser que Possidius ait procédé de sa propre initiative pour dresser son catalogue⁵¹. Ainsi, encore que l'argument ne soit certes pas décisif, on constatera que l'ordre suivi par l'*Elenchus* (8 à 23) correspond exactement à celui du *De diuersis quaestionibus LXXXIII* (entre les numéros 2 et 73).

En second lieu, les seize « questions » mentionnées concernent bien toutes des problèmes qui firent l'objet de controverses avec les Manichéens. Remarquons cependant que, dans leur ensemble, ces réflexions ou considérations n'ajoutent rien d'essentiel aux développements, beaucoup plus substantiels, consacrés aux mêmes sujets dans les traités antimanichéens.

Enfin, dernière remarque, si, pour établir son inventaire, Possidius s'est probablement servi de repères existant dans la bibliothèque d'Augustin, la liste des « questions » qu'il dresse pour la rubrique des *Contra Manichaeos* n'est pas exhaustive. Un simple exemple à ce sujet est assez probant. Comme déjà pour le *De libero arbitrio*, on constate que le manichéisme n'est jamais mentionné directement dans le *De diuersis quaestionibus LXXXIII*. Un passage toutefois désigne sans équivoque possible les membres de la secte et leur tactique :

« Quelques hérétiques, dont la tromperie est de faire promesse d'une science qu'ils ne montrent pas, ennemis de la Loi et des Prophètes, traitent de faussetés et d'interpolations tous les passages que l'Apôtre en cite. Parmi les textes prétendument interpolés, il leur a plu de ranger celui

où Paul a dit : « O homme, qui es-tu, toi, pour riposter à Dieu ? ». Car, s'il s'adresse à eux, qui recourent à la calomnie pour tromper les gens, ils n'auront plus qu'à se taire, et ils n'oseront plus promettre aux ignorants qu'ils veulent tromper, aucune « science » sur la volonté du Dieu tout-puissant⁵². »

Or cette question ne figure pas dans l'énumération de l'*Elenchus*. Il se peut certes que la liste de l'*Indiculum* — si du moins le cadre des *Contra Manichaeos* y était bien incorporé — n'ait été relevé que partiellement. Il est possible aussi que, dans l'établissement de ses premières *cartulae*, Augustin ait veillé à préciser régulièrement les adversaires visés, mais qu'il négligeât ce soin par la suite ; certaines « questions » se rapportant à l'hérésie manichéenne auraient ainsi échappé aux investigations de Possidius.

*
* *

Considérées en fonction des sujets qu'elles abordent, les seize « questions » citées sous la rubrique de l'*Elenchus* peuvent se répartir en trois groupes. Six d'entre elles, relatives aux problèmes connexes du mal, du péché et du libre arbitre⁵³, reprennent les grands thèmes débattus dans le *De libero arbitrio*. On peut leur en adjoindre deux autres, qui se présentent sous la forme de très brefs syllogismes : la première conclut à la perfection de Dieu⁵⁴ ; la seconde traite de l'origine du corps et déclare qu'il est œuvre de la création divine, puisque « tout ce qui a forme est bon⁵⁵ ».

Quatre « questions » concernent très précisément certains aspects de la christologie manichéenne. C'est d'abord pour affirmer l'authenticité de l'Incarnation⁵⁶, à l'encontre donc du docétisme de la secte et de son « Christ trompeur » — sujet sur lequel Augustin reviendra longuement par ailleurs et tout particulièrement dans son *Contra Faustum*⁵⁷. Le commentaire sur la croix du Christ⁵⁸ souligne en particulier un point où la doctrine catholique contredit l'enseignement manichéen. On remarquera aussi la référence à la manifestation de l'Esprit-Saint sous forme de colombe⁵⁹, qui vient s'opposer aux croyances hérétiques sur Mani Paraclet⁶⁰.

C'est enfin un dernier groupe de cinq « questions⁶¹ » se rapportant à divers Livres de l'Ancien Testament⁶². Augustin présente ici une exégèse allégorique ou spirituelle de textes relatifs à des sentiments prêtés à Yahvé, à sa représentation et à son culte : le bétail offert par les Israélites dans leurs sacrifices publics, la création de l'homme « à l'image de Dieu » et les paroles du Créateur regrettant son œuvre, les Hébreux autorisés par leur Dieu à dépouiller les Égyptiens de leurs richesses, le verset du *Cantique des cantiques* (6, 7) où l'Époux royal parle des « soixante reines, quatre-vingt concubines et d'innombrables jeunes filles ». Nous savons

que ces passages entraient dans les « morceaux choisis » utilisés par les Manichéens⁶³, et Augustin y fait une référence précise dans son *De utilitate credendi*⁶⁴. Les propagandistes de la secte trouvaient là une bonne occasion pour mettre en évidence le grossier et scandaleux matérialisme d'une Église adorant un Dieu à face humaine, amateur de sacrifices de boucs et de taureaux, incertain dans ses entreprises, encourageant le vol et insatiable dans les jouissances les plus bestiales. Comme déjà dans le *De Genesi contra Manichaeos*⁶⁵, Augustin s'attache à défendre les Écritures vétéro-testamentaires ; cette œuvre se poursuivra dans le *Contra Adimantum*⁶⁶, certains sermons prononcés à Hippone⁶⁷ et à travers la controverse avec Faustus⁶⁸.

En conclusion, si le traité du *De diuersis quaestionibus LXXXIII* n'apporte rien de véritablement nouveau pour la connaissance du manichéisme, il contribue toutefois indirectement à signaler certains points autour desquels la controverse instaurée par la secte était particulièrement active. En exposant avec une intelligence claire quelques aspects complexes et non encore explicités de la doctrine catholique, en proposant aussi, pour certains passages des Écritures de l'Ancien Testament, une lecture neuve — même si elle demeurerait discutable —, Augustin s'emploie ici à désamorcer une polémique fort dommageable aux intérêts de l'Église.

Ainsi, les seize « questions » insérées par Possidius dans son inventaire des œuvres antimanichéennes de l'ancien Auditeur, constituent comme les jalons d'une défense qui ira en se renforçant et sera accompagnée de charges contre la « fable » hérétique, s'inspirant de la tactique même, éprouvée et efficace, de l'adversaire. Nous aurons l'occasion de voir que la « révolution » théologique et herméneutique introduite par Augustin dans les années 390 ne pouvait toutefois être d'une grande influence sur les thèses manichéennes, telles du moins qu'elles se proposaient à leurs adeptes.

De libero arbitrio

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
I,2,5		+								
II,13,26		+		+						
16,43		+		++						
20,54	+								+	
III,1,3	+								+	
5,14									+	
5,16		+		++					+	
13,36/37	+	+							+	
13,38/39	+								+	
14,41	+								+	
16,46	+								+	
17,48/49	+								+	
18,50/51	+								+	
21,59					+					
22,65					+					
24,72					+				+	

CHAPITRE IV

De uera religione De utilitate credendi

Bien que Possidius classe le *De uera religione* et le *De utilitate credendi* sous la rubrique générale *Contra Paganos* de son *Elenchus*¹, il a semblé nécessaire de faire figurer ces traités à notre dossier. Leur place dans l'arsenal antimanichéen est certes modeste. Toutefois, comme nous aurons l'occasion de le constater, l'apport de ces deux œuvres en ce domaine précis est loin d'être négligeable ; il apparaît même comme plus instructif que, par exemple, celui du *De libero arbitrio*. Ceci dit, ici encore, comme dans les ouvrages précédents, l'objectif essentiel d'Augustin n'est pas de controverser avec la secte mais de dresser une défense et une apologie de l'Église. Il s'emploie en effet à présenter, d'une part, une vision renouvelée de la « vraie religion », qui ne peut être que la religion catholique — *Christiana religio, quae uera est religio*². Et, d'autre part, à travers une argumentation rationnelle, l'ancien Auditeur développe un plaidoyer en faveur de la foi, dont le rôle, déclare-t-il, est prééminent dans la démarche vers la Vérité. De telles considérations, n'entrant pas dans le champ de notre étude, ne sauraient évidemment nous retenir ; quant aux contributions de ces traités à l'intelligence du manichéisme, elles seront intégrées dans la synthèse doctrinale (III^e partie). On s'appliquera donc ici à une recherche dont l'importance est assez évidente pour notre sujet, et qui n'a jamais retenu l'attention, du moins dans la perspective qui sera la nôtre : préciser les circonstances qui expliquent la double entreprise d'Augustin et, tout particulièrement, tenter de cerner la personnalité des deux Manichéens africains dédicataires des livres.

II, p. 53.

I

Le *De uera religione* est adressé à Romanianus, riche citoyen, « patron » de *Thagaste* et dont la puissante protection s'étendait au-delà du municipe³. Ainsi qu'il le rappelait déjà dans son *Contra Academicos*, Augustin avait bénéficié de l'aide généreuse de cet important personnage :

« A l'adolescent pauvre que j'étais, et qui allait faire ses études, tu as donné une place dans ta maison, une aide financière et, qui plus est, un cœur. Lorsque je perdis mon père, tu me consolais de ton amitié, m'encourageas de tes conseils, m'aidas de ta fortune. Dans notre municipe même, par ta sympathie, ton intimité, l'accueil de ta maison, tu m'as pour ainsi dire rendu célèbre, en me faisant partager ta première place⁴. »

Romanianus avait fait plus que d'accorder toute son assistance à son jeune compatriote. Séduit par son exemple, il avait en effet accepté de s'engager dans ce manichéisme pour lequel le jeune maître, venu de Carthage enseigner la grammaire⁵ dans son pays natal, travaillait avec une ardeur de prosélyte. Les relations familiares⁶ qui unissaient Augustin et son bienfaiteur, les conversations quotidiennes⁷, facilitées par la cohabitation depuis que Monique avait refusé de recevoir sous son toit et à sa table le fils hérétique⁸, la foi même du nouvel Auditeur influencèrent profondément Romanianus et finirent par le précipiter dans la « superstition »⁹. Nous avons là un cas tout à fait exemplaire de propagande manichéenne, sur lequel il nous faut nous arrêter.

Certes, on ne saurait dire si, en s'installant dans la villa — pourvue d'un luxe et d'un confort très remarquables¹⁰ — que lui ouvrait son concitoyen, Augustin avait songé en premier lieu au bénéfice qu'il pourrait tirer ainsi d'une position particulièrement favorable pour la diffusion de son apostolat. Il est probable que, préoccupé de commencer son métier pour subvenir à la subsistance de sa concubine et de son fils, le nouveau professeur avait besoin de trouver de bons élèves, c'est-à-dire des élèves de bonnes familles. Et, à ce sujet, les relations influentes de son hôte pouvaient être fort précieuses. Plus tard, entraîné dans des procès interminables, Romanianus aura à supporter de graves revers¹¹. Mais pour l'heure n'était-il pas le grand homme, comblé de richesses dès sa jeunesse¹², à qui on élevait des statues, celui dont les fonctions, gravées dans les inscriptions, débordaient les attributions habituelles des charges municipales, et qui recevait les louanges sans réserve de ses clients et de toute la population locale : *humanissimus, liberalissimus, fortunatissimus*¹³ ? C'étaient là d'heureux gages de réussite pour le fils de Patricius. La confiance témoignée par le puissant « patron » à son jeune ami, en qui il voit déjà une future célébrité pour l'enseignement dans le modeste

II, p. 53-54.

municipe¹⁴ — qui pourrait peut-être rivaliser un jour avec Madaure — ne se limita pas à des encouragements et à des recommandations. Prêchant d'exemple, il lui confia l'éducation de ses enfants, et non pas seulement tant qu'il professa à *Thagaste*. Lorsque, dans les années 375-376, après la mort d'un ami très cher, « fuyant sa patrie¹⁵ » pour « voler de ses propres ailes¹⁶ », Augustin ira enseigner la rhétorique à Carthage¹⁷, il comptera parmi ses élèves le fils de Romanianus¹⁸. Ce fils aîné, Licentius — dont les résultats scolaires avaient d'abord été fort médiocres¹⁹ — prendra également part, à Cassiciacum, aux débats du *Contra Academicos*, du *De beata uita* et du *De ordine*.

Si les besoins matériels de l'étudiant pauvre, puis du jeune professeur démuni, et la générosité d'un mécène éclairé, tout autant qu'une profonde admiration réciproque entre les deux hommes furent à l'origine d'une amitié durable²⁰, il reste qu'il faut faire la part du manichéisme dans les nouveaux liens qui se tissèrent à partir des derniers mois de l'année 374. Tout autant, et peut-être plus encore que, pour le *grammaticus*, la recherche du succès dans son enseignement, un zèle clairvoyant et bien ordonné dirigeait les démarches de l'Auditeur. En échange de l'hospitalité et des services reçus, il savait qu'il pourrait offrir, et largement, une doctrine riche des plus hautes satisfactions pour des esprits avides de vraie science. L'installation dans la demeure de Romanianus en effet ne présentait pas seulement l'intérêt d'une situation privilégiée pour le nouveau maître en quête de clientèle. Elle avait un autre avantage : en lui permettant de rencontrer les notables et l'intelligentsia locale, elle ouvrait un beau champ d'action dans lequel Augustin allait se consacrer à cette mission qui l'appelait. Il s'y donna d'ailleurs avec la ferveur que l'on sait et le succès ne se fit pas attendre. C'est ainsi qu'Alypius, esprit profondément religieux, fut séduit à son tour par l'idéal manichéen qui lui était proposé²¹. Tout comme Romanianus, il avait été sensible à la propre démarche de ce missionnaire qui était d'abord un ami. Mais n'était-ce pas ce charme discret de l'amitié qui avait déjà conquis Augustin lui-même à Carthage²² ? Naturellement, toutes ces ouailles nouvelles appartenaient au « grade » des Auditeurs.

Tel était Romanianus, efficace auxiliaire de la diffusion du manichéisme à *Thagaste*, à qui fut adressé le *De uera religione*. En fait, l'ouvrage lui était annoncé depuis plusieurs années. En effet, dès après sa rupture avec la secte, à l'époque de sa « conversion » à la philosophie, dans la paix de Cassiciacum, Augustin, désireux à nouveau de faire partager son nouvel idéal, écrivait déjà :

« Mais revenons à nous, Romanianus, à nous, dis-je, pour philosopher... Que dirai-je de tes dispositions naturelles ? Plût au ciel qu'elles ne fussent pas aussi rares parmi les hommes qu'elles sont certaines en toi. Restent deux défauts, deux obstacles empêchant de découvrir la vérité, mais je ne crains pas beaucoup pour toi, encore que je redoute que tu ne te

déprécies et te désespères de trouver, ou du moins que tu ne t'imagines avoir trouvé... Pour ce second obstacle, qui est que tu présumes peut-être avoir trouvé quelque chose, je suis sûr que, même si, cette lecture achevée, tu te mets à chercher et à douter, *tout ce qui peut se cacher encore de superstition en ton esprit ne laissera pas d'en être chassé, soit lorsque je t'aurai envoyé un de nos débats sur la religion*, soit lorsque je pourrai en parler longuement de vive voix avec toi²³. »

Cette promesse, à laquelle il est fait allusion dans le traité²⁴, ne fut tenue que quatre années plus tard, lorsque, en 390, après son retour en Afrique, Augustin se consacrait tout entier à la controverse antimanchéenne. Mises à part les raisons du cœur, qui le poussaient une fois de plus à partager avec son ami ses nouvelles lumières, d'autres considérations s'imposaient alors. N'était-il pas urgent de tout faire pour amener dans la voie droite une des notabilités influentes de la cité²⁵, qui, par son attachement à l'hérésie, était comme un témoin fâcheux des prosélytismes contradictoires de l'ancien Auditeur rentré aujourd'hui dans le giron de l'Église ? Le fait est que l'entreprise annoncée dès 386 fut seulement menée à terme après le retour dans la « patrie » natale. Pour donner un réel crédit à son apostolat catholique, le polémiste ne se devait-il pas d'abord de venir au secours des victimes qu'il s'était employé à entraîner à sa suite dans la « superstition » ?

Dernier ouvrage écrit avant son ordination sacerdotale, le traité annoncé « sur la religion » vient à la suite du *De musica* et du *De magistro* — *tunc etiam de uera religione librum scripsi*²⁶. Le pieux « serviteur de Dieu » le composa donc à l'époque où, instruit par ses pérégrinations diverses, il avait retrouvé, pour trois années, « sa maison et les terres » héritées de sa famille²⁷. Il n'écrivait pas toutefois l'ouvrage dans la retraite studieuse de *Thagaste*, mais à l'occasion d'une absence. Sans doute ne devait-il pas être très éloigné de la ville. Romanianus en effet lui adressait une invitation de circonstance pour venir prendre part à une réjouissance domestique — peut-être l'heureuse issue des procès depuis longtemps en cours²⁸. Dans une brève réponse, Augustin demandait qu'on lui fit parvenir du matériel pour écrire : s'étant départi de ses tablettes d'ivoire — *tabellas eburneas, quas habeo, auunculo tuo cum litteris misi* — il était totalement démuné de tablettes, de papier et de parchemin²⁹. Il annonçait aussi que le traité — *de catholica religione* — avait été rédigé, ou du moins achevé durant le temps de cette absence, et il était pressé de l'adresser d'urgence à son bienfaiteur :

« S'il y a là-bas des tablettes qui nous appartiennent, je t'en prie, envoie-les moi, car j'en ai grand besoin. Pour autant que le Seigneur me l'a permis, j'ai écrit quelque chose sur la religion catholique, et je veux te le faire parvenir avant mon retour, si le papier ne me manque pas entre temps³⁰. »

Le *De uera religione* devait-il apporter à Romanianus la solution qu'il aurait espérée pour une nouvelle orientation ? Il semble certes que le

destinataire de l'ouvrage était préoccupé de tels sujets : « Voici le jour venu où mon affection pour toi ne saurait souffrir plus longtemps que ton esprit agite, dans une totale incertitude, les questions si perspicaces que tu te poses³¹. » Du seul fait que l'Auditeur continuait sa recherche, est-on en droit de penser qu'il était insatisfait de son état ? Cette conclusion serait bien hâtive. On sait qu'Augustin, à une époque où il ne songeait nullement à rompre avec la secte, était lui-même plongé dans des problèmes dont, à son « grade », il n'entrevoyait pas la réponse³². Rien ne permet de déduire de cette allusion aux *interrogationes acerrimae* de Romanianus — dont on ignore même si elles portaient sur sa propre croyance — que celui-ci avait remis en question la doctrine tellement vantée naguère par son jeune protégé, et moins encore qu'il était en voie de venir à la « vraie religion ». Si cela avait été, on eût attendu que, par attachement au souvenir de cet ami exceptionnel, Augustin nous fit part de cet heureux dénouement — comme il ne manqua pas de signaler, ainsi que nous l'avons vu, la conversion à la foi catholique de Constantius, le dévoué Auditeur de Rome. Or, dans les *Retractationes*, la longue rubrique relative à l'ouvrage ne mentionne même pas le nom de Romanianus. Ce silence, cette discrétion ne vont pas sans raison. Mais il y a plus.

Six ans après la rédaction du *De uera religione*, dans une lettre à Paulin de Nole, pour lui annoncer son sacre comme coadjuteur de Valerius et l'inviter à un voyage en Afrique, Augustin eut l'occasion une nouvelle fois, la dernière, de donner son sentiment sur ce « frère » de *Thagaste*. Parlant de ses propres livres, l'évêque signalait que Romanianus, parti pour l'Italie, les avait tous emportés avec lui. Il ajoutait alors ce compliment ambigu qui, plus que la sollicitude de l'ami, révèle surtout le souci du pasteur, se confiant à demi-mot à son confrère dans le sacerdoce pour lui recommander des âmes en péril : « Je pense que, grâce à la lumière spirituelle et à la sagesse clairvoyante dont le Seigneur t'a fait bénéficier, tu auras déjà remarqué ce qu'il y a de sain dans le cœur de cet homme, et ce qui s'y trouve de faiblesse malade. » Il priait ensuite Paulin de veiller à l'« édification » de Licentius et de son père : « C'est la plus grande grâce que je puisse te demander³³. »

Or qu'en était-il alors de Licentius ? Les pressantes objurgations poétiques de Paulin nous apprennent que le jeune homme était « livré aux perfides séductions de Rome », où, plein d'ambition pour son avenir, il avait choisi le service public, « servitude dont on a peine à sortir ». L'ancien disciple d'Augustin allait donc à la dérive : « O douleur, voilà donc, Licentius, les hommes qui te retiennent dans la Ville. C'est pour leur plaisir que tu méprises le royaume du Christ³⁴. »

Si Augustin unissait dans la même recommandation et la même inquiétude le père et le fils, il est probable que, à ses yeux, les deux hommes, dont il reconnaissait les réelles qualités humaines, étaient bien loin du bercail de l'Église. Paulin, pour sa part, avait beau envoyer à Roma-

nianus des eulogies — « ce pain de munition de la milice chrétienne³⁵ » — et le saluer des titres les plus flatteurs : *optatissime sanctorum et carissimorum uirorum, Domine frater merito honorandissime et desiderantissime*³⁶. Ces superlatifs ne doivent pas faire illusion. Ce sont là certes des formules de grande cordialité pour l'ami d'Augustin — qui reçoit aussi le nom, nullement « officiel », de *frater* —, mais il serait bien hasardé de prétendre y voir une preuve que le notable de *Thagaste* était devenu catholique. Quand il conjurait Licentius de quitter « le torrent du siècle » pour venir à la sagesse de l'Église, le futur évêque de Nole demandait à son correspondant de fournir ainsi un gage d'affection à ses « deux pères », désignant ainsi Augustin et lui-même. « Ces deux pères, ajoutait-il, ont avec joie uni leurs peines et leurs soins pour ton bonheur ». Et quand la même lettre parle de « deux justes (qui) viendront bien à bout d'un seul pécheur³⁷ », il s'agit d'Augustin encore et d'Alypius, devenu évêque de *Thagaste*. Dans sa longue exhortation à la conversion, Paulin se garde soigneusement de la moindre allusion à la vie et à l'exemple de Romanianus. Cette prudente réserve ecclésiastique s'explique sans doute, et Licentius avait quelques raisons de ne pas attendre que son père lui fût cité en exemple.

Si, même en 395, au temps où Augustin et Paulin de Nole écrivaient leurs lettres, Romanianus ne s'était probablement pas rallié à l'Église, peut-on penser qu'il demeurait manichéen ? Et en quoi consistait donc sa vie religieuse dans la secte ?

Pour répondre à la question, il importe de préciser en premier lieu ce qu'était *réellement* son manichéisme à l'époque déjà où il recevait le *De uera religione*. Car, à la lecture de ce livre, rien n'indique apparemment qu'il était destiné à convertir un « hérétique ». Certes, à plusieurs reprises au cours du développement, les dogmes manichéens sont critiqués, mais le ton demeure très général. Jamais Augustin ne s'adresse à son ami pour le convaincre sur tel ou tel point de doctrine ou de pratique auxquels il le saurait particulièrement attaché. Et pourtant, mieux que personne, lui qui l'avait entraîné dans l'hérésie, il savait quels aspects du manichéisme avaient pu séduire son ancien hôte. Il se montrera plus tard beaucoup plus pressant et personnel en répondant à l'Auditeur romain Secundinus³⁸, qu'il ne connaissait pas. En revanche, dans cet exposé écrit à l'intention de Romanianus, Augustin semble s'adresser à un correspondant qui montrerait assez d'indifférence quant au choix de la « vraie religion », à un esprit curieux et éclectique, plus soucieux de connaître que de s'engager.

Mais Romanianus n'était-il pas déjà précisément ainsi lorsqu'il était entré dans le sillage de l'ancien Auditeur ? Il admirait l'intelligence d'Augustin et son amitié lui avait alors paru précieuse. Cette atmosphère d'intimité des conventicules manichéens, ainsi qu'on les lui représentait, l'avait tout particulièrement séduit. Romanianus devait d'ailleurs donner

la preuve de son goût pour les cénacles de ce genre, quand il se déclara disposé à consacrer sa fortune en vue de faire aboutir ce « club » pour philosophes qu'Augustin avait envisagé de fonder à Milan³⁹. « Tu fus saisi alors d'une si grande joie, enflammé d'une si sainte ardeur pour une telle vie que tu déclaras que, si tu trouvais quelque moyen de te dégager des liens importuns de tes procès, tu briserais toutes mes chaînes, fallût-il partager ta fortune avec moi⁴⁰. »

L'Auditeur de Thagaste n'avait sans doute pas l'étoffe d'un zéléteur. Mais la secte à laquelle il avait adhéré n'exigeait de lui aucune action remarquable, aucune vertu héroïque. Rien apparemment ne le distinguait dans sa vie habituelle des autres habitants de la ville, et il n'avait pas eu à rompre lui-même avec ses anciennes habitudes. Les Auditeurs manichéens n'étaient guère connus que de leurs coreligionnaires, et même, pas de tous⁴¹. Le riche propriétaire pouvait se donner tout entier à son négoce, faire fructifier son patrimoine⁴², se consacrer à sa clientèle et à sa propre publicité, veiller à bien mener ses procès et pour cela chercher, jusqu'à la cour impériale⁴³, les appuis nécessaires, qui ne s'obtiennent pas sans argent. En tout cela il demeurait un excellent Auditeur⁴⁴. Les maîtres de la secte ne lui demandaient pas le détachement des biens de ce monde. Ils ne lui reprochaient pas sa richesse, dans la mesure où la communauté — et d'abord le cercle des Élus — en retirait sa quote-part. La générosité naturelle de cet Auditeur devait être fort appréciée. C'est Augustin qui, après avoir longtemps bénéficié de cette fortune, mettait aujourd'hui en garde son ancien protecteur, de peur, disait-il, que « ce que nous possédons ne nous possède » — *non teneat cum tenetur*. Recourant à un de ces exemples de zoologie qu'il prisait tant, il lui écrivait : « Si l'abeille a des ailes, c'est pour ne pas se prendre dans l'abondance du miel, où elle trouverait la mort⁴⁵. » Or Romanianus, dont le patronat s'étendait sur le municipe de *Thagaste* et les populations avoisinantes, se devait, pour assumer sa fonction et maintenir son rang, d'être un homme d'affaires avisé et entreprenant. Il était donc nécessairement très préoccupé de sa fortune. Sans doute était-ce là cette « faiblesse qui le fait boiter » dont parlait Augustin à son correspondant de Nole⁴⁶.

Il est probable que la formation doctrinale manichéenne de Romanianus était fort élémentaire. En écrivant pour lui le *De vera religione*, Augustin préférait donc proposer une autre « religion » — la « vraie » cette fois-ci — que de s'attaquer directement à l'enseignement des hérétiques. C'est que, plus qu'une doctrine, son ami avait trouvé dans le manichéisme, à son modeste « grade », une règle de conduite. Il en retirait une satisfaction morale d'autant plus apaisante qu'elle s'accordait avec ses ambitions et n'était pas un obstacle à son installation dans la vie présente. N'était-ce pas cette satisfaction qu'avait éprouvée lui-même l'ancien Auditeur de Carthage, aussi longtemps du moins qu'il avait eu la sagesse de se satisfaire de son rang, en rapport avec ses propres forces ?

Romanianus fit-il preuve de plus de fidélité au manichéisme que celui qui avait été son initiateur ? Faute d'autres documents, il est évidemment impossible de l'affirmer. Le silence d'Augustin dans les *Retractationes*⁴⁷ devrait toutefois nous incliner à penser que le *De uera religione* n'obtint pas le résultat escompté. Une chose du moins apparaît. Tel qu'on peut le connaître, cet honnête homme, généreux et fidèle, sans fanatisme, sans « intégrisme », sans vaine ostentation, nullement dévoré par l'ardeur de la « sainteté », représente le type exemplaire du simple Auditeur, un Manichéen tout ordinaire.

II

Le *De utilitate credendi* est le premier traité qu'Augustin écrivit à Hippone après son accession au sacerdoce : *iam apud Hipponem Regium presbyter*⁴⁸. Commencé donc à partir des premiers mois de 391 — en situant ce *terminus a quo* au plus près de son ordination —, il était achevé avant l'été de l'année suivante. En effet, selon l'ordre des *Retractationes*, la notice concernant l'ouvrage (I, 13) précède immédiatement celles du *De duabus animabus* (I, 14) et des *Acta contra Fortunatum* (I, 15). Or la controverse publique avec Fortunatus eut lieu les 28 et 29 août 392⁴⁹.

En écrivant le *De utilitate credendi*, le nouveau prêtre d'Hippone se proposait, nous dit-il, un objectif très précis : venir au secours d'un « ami qui, trompé par les Manichéens, était encore, je le savais, retenu dans cette erreur⁵⁰ ». Le nom de cet ami est même indirectement rappelé, en fin de rubrique, dans l'*incipit* du livre : « *Si mihi, Honorate, unum atque idem uideretur esse.* »

Augustin s'abstient de préciser ici qu'il n'était pas tout à fait étranger à cette « conversion » à l'hérésie, dans laquelle Honoratus était toujours, et peut-être plus que jamais empêtré. A ce sujet, on ne saurait toutefois suivre les généreux biographes du saint qui, pour mieux exalter son extraordinaire ascendant, fût-ce pour entraîner dans l'erreur, sollicitent quelque peu les textes. Si l'ancien Auditeur avait bien conduit au manichéisme le bon mécène de *Thagaste*, son influence sur Honoratus, qui avait une tout autre personnalité, semble avoir été plus modeste. Il était parvenu à persuader le jeune homme, alors païen, de venir écouter la prédication des maîtres de la secte afin de se faire une opinion personnelle :

« Pour toi, n'étant pas alors chrétien, qui, cédant à mes instances, bien que tu ressentisses à leur encontre une aversion extrême, consentais non sans peine à aller les entendre et voir ce qu'ils étaient, rappelle-toi, je t'en prie, à quoi tu t'es laissé prendre, je te le demande, sinon à de grands airs, pleins de suffisance, et à la promesse de fournir des explications rationnelles⁵¹. »

II, p. 56-57.

Compagnon d'Augustin avant de devenir Auditeur avec lui, Honoratus partagea son enthousiasme et, à la lecture du traité, plus d'un trait, plus d'une formule ressortent, qui expriment avec intensité les souvenirs de ce passé commun : *nosti enim, Honorate... nos in tales homines incidisse... nam bene nosti... quid tale fecimus, Honorate*⁵². Mieux qu'avec aucun autre de ses correspondants — car ici resurgissent les sentiments de jeunesse —, Augustin se plaît au rappel de ces années d'amitié, et il serait sans doute excessif de soupçonner que ce fût là pure habileté tactique de sa part. Il évoque les satisfactions profondes, l'exaltation aussi qu'éprouvaient ces *intellegantissimi adulescentes et miri rationum exploratores*⁵³, même si aujourd'hui le prêtre d'Hippone regarde leur attitude de naguère comme celle de *miserrimi pueri*⁵⁴. Quelle meilleure preuve de la qualité de l'enseignement distribué par la secte que cette ferveur passionnée qu'elle sut communiquer et entretenir dans ces jeunes intelligences, exigeantes et critiques ! Critique, Honoratus le fut certainement, lui qui, nourrissant d'abord des préjugés très hostiles à l'encontre des Manichéens — *cum eos uehementer execraris* —, n'était pas disposé aux concessions pour ces maîtres. Augustin reconnaît d'ailleurs volontiers dans son ancien coreligionnaire un homme qui ne s'en laisse pas facilement accroire, et il sait combien il peut être un adversaire difficile⁵⁵.

Il est possible certes que cette amitié se soit nouée dès l'année scolaire 373-374, à l'époque où Augustin, continuant ses études à Carthage et âgé de dix-neuf ans, commençait sa période manichéenne. Ébloui par sa première rencontre avec une doctrine si pleine de promesses pour ses multiples attentes, il devait avoir hâte de partager sa découverte, avant d'aller poursuivre son apostolat dans sa ville natale. Cependant, il semble plutôt que ces relations cordiales débutèrent lors de son second séjour dans la capitale africaine. C'est à cette époque, après la mort d'un ami à *Thagaste* et le retour à Carthage⁵⁶, que le jeune maître bénéficia « des consolations d'autres amis »⁵⁷. Honoratus devait compter parmi les plus admirés.

On doit mettre au crédit de cette affection ancienne la démarche entreprise, à l'instigation d'Augustin, par le jeune homme. L'adhésion à la doctrine manichéenne allait suivre, ajoutant encore aux liens déjà étroits ceux de la communauté de foi. Les années passèrent. Des questions se posaient, auxquels les docteurs de la secte ne pouvaient ou ne voulaient pas apporter de solutions. Les deux Auditeurs vinrent alors assister aux conférences du fameux Faustus, qu'ils avaient eux-mêmes attendu comme un envoyé du ciel : « Tu le sais, sa venue devait résoudre tous les problèmes qui nous préoccupaient (*quae nos mouebant*). » Dans les mois qui suivirent, désenchanté, Augustin partait pour Rome et c'était la fin de son expérience manichéenne. Honoratus, qui restait en Afrique, avait été jusqu'au dernier jour⁵⁸ son compagnon de route dans une recherche difficile et ardente, mais inachevée.

Depuis lors, leurs voies furent différentes. Tandis que l'un allait au baptême de l'Église et revêtait le sacerdoce, l'autre demeurait inébranlable dans sa fidélité. Bien plus, il ne cessa de « progresser » sur son itinéraire manichéen, qui fut donc différent en un sens de celui d'un Auditeur discret comme Romanianus. A l'analyse du *De utilitate credendi*, l'idée s'impose en effet que le dedicataire était en route vers le « grade » des Élus. Augustin, qui avait prévu d'abord de lui adresser un deuxième livre, devait abandonner ce projet sans en fournir d'explication⁵⁹.

Pourquoi le prêtre d'Hippone, chargé déjà dans sa ville d'un lourd ministère, pour lequel il était novice, décidait-il de partir au secours d'un ami de Carthage qui avait adhéré au manichéisme depuis plus d'une quinzaine d'années ? Car, à première vue du moins, par le ton d'abord et surtout par le rappel constant d'une expérience religieuse commune, ce nouveau traité se présente comme une œuvre très « personnalisée » et tout spécialement adaptée au cas d'Honoratus. C'est bien ce dernier en effet qui « *se moquait de la discipline de la foi catholique, sous prétexte qu'on ordonnait aux hommes de croire au lieu de leur enseigner la vérité en recourant à une argumentation rationnelle indiscutable*⁶⁰ ». En fait, de la sorte, Honoratus reprenait exactement un des arguments favorisés de la polémique anticatholique. Son thème de propagande, il faut le souligner, n'avait donc rien d'original en lui-même. Mais, en l'occurrence, il était opportun pour Augustin de répliquer aux critiques de son ami manichéen. Par la même occasion il allait aussi s'employer à dénoncer les procédés utilisés habituellement par les propagandistes de la secte pour s'imposer sur des auditoires catholiques.

« Ils prétendaient, écrit l'ancien Auditeur, que nous étions dominés par une crainte superstitieuse et que l'on exigeait de nous de mettre la foi avant la raison, tandis qu'eux ne poussaient personne à la foi si la vérité n'avait pas été clairement établie par une discussion préalable⁶¹. »

(On sait que, inspiré par ces sarcasmes sur le leitmotiv de la *superstitio puerilis* qui, selon les adversaires, bloquait tout libre examen en matière religieuse dans l'Église catholique, Augustin taxera leurs prétentions de *proteruitas puerilis*⁶²).

Quand le *De utilitate credendi* condamne les manœuvres de la secte, ce sont donc Honoratus et tous les docteurs manichéens qui sont mis en cause, avec leurs promesses fallacieuses :

« A vous, qui êtes si peu nombreux, si inconnus, il ne me plaît pas de croire, écrit l'ancien Auditeur. Et quand vous m'ordonnez de croire, au lieu de me fournir des arguments rationnels, vous allez aussi contre ce que vous m'avez promis⁶³. »

On note également une allusion à cette attitude agressive des hérétiques quand Augustin s'en prend à ces « misérables bavards⁶⁴ ». Ils entraînent

leurs victimes dans une véritable frénésie — *de lethargicis enim phreneticos faciunt*⁶⁵ — et sont pleins de morgue pour la docilité des foules catholiques. C'est l'occasion pour eux de vanter avec orgueil leur ghetto. « Cesse enfin de t'entêter dans cette espèce de passion effrénée à chercher ta propre publicité⁶⁶. » A travers toutes ces invectives, le polémiste vise, au moins indirectement, la campagne de dénigrement menée par Honoratus.

Le Manichéen de Carthage, qui retournait alors contre l'Église sa violente aversion de naguère pour la secte, s'était donc lancé dans un virulent prosélytisme. Se destinait-il ainsi à accéder au premier « grade », celui des Parfaits ? On ne saurait assurément l'affirmer avec certitude sur ces quelques remarques. D'autres indices à ce sujet, il est vrai, peuvent être relevés. Ils vont dans le même sens, mais ne permettent pas encore de conclure. Dans un dialogue imaginaire avec Honoratus, Augustin semble considérer son interlocuteur comme un homme très différent de l'Auditeur Romanianus. Nul besoin d'avoir à le convaincre de la vanité des biens de ce monde. La poursuite des richesses, la soif des honneurs, le souci de la santé, le désir même d'une vie heureuse, tout cela, il le sait, ne peut satisfaire que la masse des ignorants⁶⁷. Fidèle à l'enseignement manichéen réservé aux fidèles de la stricte observance, Honoratus oppose donc la *turba imperitorum*, retenue par les grossières satisfactions du monde, au « petit nombre » — il s'agit des Saints — qui est seul apte à atteindre la science de Dieu, c'est-à-dire la Gnose. « Rares sont ceux qui possèdent la Vérité⁶⁸. » Quant au culte divin, il ne peut être que le privilège des initiés. Augustin rend d'ailleurs volontiers témoignage à son ancien coreligionnaire qu'il appartient à cette élite⁶⁹.

En réalité, lorsqu'il écrivait son livre « sur l'utilité de la foi », le prêtre d'Hippone entreprenait une œuvre destinée dans son esprit à répondre à deux objectifs. Engagé lui-même dans un apostolat auprès d'une *turba* catholique insensible aux hautes spéculations intellectuelles, il était soucieux en même temps de maintenir dans le troupeau certaines âmes plus exigeantes, attentives aux *pollicitatores rationum*. Devant l'état réel de ses ouailles — et la diversité des situations —, il se rendait mieux compte de l'urgence pour l'Église d'avoir à proclamer et à exalter l'éminente dignité de la « croyance » et sa nécessaire priorité. Cette *fides catholica*, qu'il prenait bien soin de démarquer de la vulgaire et sottise *credulitas*⁷⁰, était la voie proposée par « la vraie religion⁷¹ » dans la démarche vers la connaissance des « saints mystères⁷² ». C'est le point fondamental sur lequel Augustin revient avec insistance :

« Mon dessein est donc de te prouver, si je puis, que c'est avec un esprit sacrilège et une légèreté présomptueuse que les Manichéens s'élèvent contre la soumission à l'autorité de la foi catholique et font grief à ses adeptes de commencer par chercher dans la croyance force et préparation à l'illumination divine, avant d'être à même de contempler cette Vérité qui se manifeste à la pensée purifiée⁷³. »

« Car, pour la vraie religion, à moins de commencer par croire ce que l'on saisira et comprendra plus tard si l'on se conduit bien et si l'on en est digne, en un mot, à moins du joug strict d'une autorité, il est absolument impossible de s'en bien pénétrer⁷⁴. »

« Tu t'en rends compte, aussi longtemps que nous restons des simples, il ne nous reste plus, si nous avons à cœur de mener la meilleure vie religieuse, qu'à nous adresser aux sages. C'est en leur étant dociles que nous pourrons du moins nous libérer quelque peu, autant qu'il est en nous, du joug de l'ignorance et lui échapper un jour⁷⁵. »

« Car j'estime que croire avant de raisonner, parce qu'on n'est pas encore apte à la démarche rationnelle, et, par la foi, disposer son esprit à recevoir les germes de la vérité, c'est une méthode non seulement fort saine, mais absolument nécessaire pour rendre la santé aux esprits malades⁷⁶. »

Remarquons d'ailleurs que, selon l'ancien Auditeur, il convient d'être sans trop d'illusion sur cette guérison des *aegri animi* et sur la réussite finale qu'est l'« illumination ». En cela, il interprète à sa façon la conception manichéenne des *pauci electi* — ces rares esprits qui possèdent le génie de la « sainteté » pour atteindre aux secrets divins⁷⁷.

Y a-t-il eu évolution chez Augustin, dans le sens d'une meilleure adaptation aux conditions de la controverse et à son enjeu, entre le *De uera religione* et le *De utilitate credendi* ? Une parenthèse sur ce point n'est pas inutile. Sans parler d'un tournant, et moins encore d'une nouvelle « conversion⁷⁸ », ce serait toutefois faire preuve d'une vue bien irréaliste des situations que d'ignorer l'expérience pleine d'enseignement du ministère à Hippone. Cet affrontement pratique avec des hommes et des publics fort différents de ceux qu'il avait jusqu'alors fréquentés, permettait au nouveau prêtre de prendre contact avec une *societas humana*⁷⁹ à laquelle il ne s'était guère encore intéressé. Une telle situation historique explique le développement original qui caractérise l'orientation du premier ouvrage écrit après l'ordination sacerdotale. On ne saurait imaginer ici que ce traité ait pu prendre place tout naturellement dans un plan logique où l'auteur, situé ainsi hors des influences et des nécessités circonstancielles, aurait prévu d'étudier successivement les diverses figures d'une vaste fresque qu'il voyait déjà tout entière au départ. Certes, il nous est loisible *a posteriori* de parler d'admirable ordonnance, en soulignant la relation existant entre les deux traités successifs. Mais Augustin, qui écrivait dans sa retraite le livre depuis longtemps promis à Romanianus, éprouvait-il alors déjà le besoin de développer les raisons de la foi, fût-ce à l'intention d'Honoratus ? Et pourtant, depuis bien longtemps il connaissait, pour en avoir été « victime » en même temps que son ami de Carthage, l'argumentation manichéenne⁸⁰. En réalité, entre les deux traités, il y a la distance qui va de *Thagaste* à Hippone, celle qui sépare le *seruiens Deo*, prolongeant un *otium* précieusement protégé, du prêtre de Valerius, qui endosse la *sarcina* dont il a charge.

Dans ses *Retractationes*, Augustin signale simplement que, en écrivant le *De utilitate credendi*, il se proposait d'exposer à son ami, actif sectateur,

le processus enseigné par l'Église pour parvenir à une authentique vie religieuse, sinon à l'intelligence de la seule religion véritable. L'activité blâmable d'Honoratus aura servi surtout de prétexte ou d'occasion au défenseur de la *Catholica* pour composer cette apologie de la foi, dont la portée dépasse de loin le cas du dédicataire. L'utilisation de ce cas particulier, pour servir de point de départ à une leçon générale, ne permet toutefois nullement de douter de l'attachement sincère d'Augustin à son ancien coreligionnaire. Son souci amical de le mettre en présence d'une autre doctrine que celle à laquelle il avait contribué à l'attacher est assez évident. C'est à son compagnon de jeunesse qu'il ne cesse d'en appeler, et non pas à d'anonymes hérétiques : « Tu le vois bien, toi dont je me préoccupe avant tout — *tu, mea maxima cura* —, car d'eux je ne m'inquiète guère⁸¹. »

Mais le prêtre catholique était très au fait de l'intense propagande déployée par le manichéisme à Hippone. Il allait d'ailleurs avoir bientôt l'occasion de s'affronter avec une autre de ses connaissances, le prêtre Fortunatus, remarquable porte-parole de la secte. Dans de telles conditions, il ne pouvait ignorer le danger qui menaçait son Église locale, déjà brisée par le schisme donatiste. La vive activité menée par Augustin, dès son entrée dans le *presbyterium* de son vieil évêque, montre à l'évidence qu'il se donna tout entier, avec ce zèle dont il avait déjà fourni des preuves, au combat qui s'imposait sur place. En effet, en moins d'un an et demi, entre février 391 et août 392, ce furent successivement le *De utilitate credendi*, le *De duabus animabus* et les *Acta contra Fortunatum*.

* * *

Romanianus et Honoratus, ces deux Manichéens africains, tombés, à la suite d'Augustin, dans les « lacets » de la secte, acceptèrent-ils par la suite d'écouter celui qui tentait de les entraîner dans la nouvelle aventure de sa religion, en passant par le préalable de la foi dans l'autorité de l'Église ? On ne le saura jamais et, en définitive, la question importe assez peu. Ici en effet, les cheminements nous intéressent plus que les ancrages qui marquent la fin du périple.

Quelle que fût la situation d'Honoratus dans sa « progression » religieuse manichéenne, à l'époque où il recevait le *De utilitate credendi*, le zélé prosélyte ne pouvait pas être « ballotté » — *iactatus*⁸² — comme le destinataire du *De uera religione*. Celui-ci s'accommodait certes fort bien de la *praxis* manichéenne exigée des Auditeurs, mais son adhésion proprement doctrinale semblait incertaine et, selon Augustin, il oscillait dans les fluctuations du doute — *sine ullo certo fine fluctuare*⁸³. Honoratus s'était rallié à une doctrine à la suite d'une réflexion personnelle et d'un examen critique ; Romanianus, quant à lui, avait donné sa foi à un ami qui, depuis l'époque de son expédition « à travers les brumes⁸⁴ », avait

changé de cap. Un sentiment du moins rapprochait les deux Manichéens : la commune satisfaction d'appartenir à l'authentique Église chrétienne. Augustin le savait bien. Aussi s'insurge-t-il contre les « hérétiques, qui se réclament du titre de chrétiens » et « nous exhortent à croire au Christ⁸⁵ ». On constate cependant que, s'adressant à deux fidèles manichéens, le polémiste catholique, si empressé dans d'autres œuvres à dénoncer le « faux Christ » enseigné par Mani⁸⁶, n'a *pas un seul mot* ici sur ce sujet pour détromper ses amis. Ce silence étonnant ne va pas sans enseignement.

De vera religione

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
9,16	+		+	++	+	++				
10,18				++						
16,30				+						
17,32			+				+		+	
20,38	+									
20,39			+							
20,40										
29,52		+		+						
34,64		+		+						
37,68		+		+						
39,73		+		+						
49,97	+	++		+	+					
50,98/99				•	+					
54,104/106		+		+						
55,109				+						

De utilitate credendi

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1,1										
1,2		++		+						
1,3		++								
3,7						++		+		
6,13		++								
18,36	+			+						

CHAPITRE V

De duabus animabus

Le *De duabus animabus* marque un tournant important dans la polémique antimanichéenne menée par Augustin. Exception faite pour le *De moribus Manichaeorum* — pamphlet destiné à dénoncer le « libertinage » et même les « débauches » des Élus de la secte, mais où la doctrine adverse n'est pas attaquée de front —, l'ancien Auditeur s'était jusqu'alors surtout employé à une œuvre défensive. En effet, analyser le jeu du libre arbitre, responsable du péché, proposer une lecture « spirituelle » du livre de la *Genèse*, exposer la théorie du salut par la « vraie religion », défendre enfin le rôle primordial de la foi pour une approche des mystères divins, tels étaient bien des plaidoyers en faveur de l'enseignement catholique. Telles étaient aussi des apologies de l'Église, attaquée par un manichéisme très entreprenant. Avec ce nouveau traité, le prêtre d'Hippone passe à la phase offensive. Il va s'efforcer de frapper au cœur même de l'hérésie en s'attaquant à ce qu'il considère comme un aspect essentiel du dogme dualiste.

Nous analyserons d'abord le contenu de l'ouvrage pour en connaître la problématique, mais sans insister ici sur la doctrine des « deux âmes », qui fera plus loin l'objet d'un exposé particulier (III^e partie, B. ch. 2. *Le conflit des deux âmes et la genèse du péché*). Puis, dans un deuxième temps, seront recherchées les circonstances qui se situent à l'origine de cette œuvre et la présentation originale du manichéisme à travers les développements du *De duabus animabus*.

I

Dans la rubrique consacrée par les *Retractationes* à ce traité, Augustin rappelle son projet et résume ainsi le point de doctrine dont il voulait démontrer l'absurdité (*delirant*) :

« Après ce livre (*De utilitate credendi*), et n'étant encore que prêtre, j'ai écrit contre les Manichéens *Sur les deux âmes*, dont ils disent que l'une serait une partie de Dieu, et que l'autre viendrait de la race des Ténèbres, laquelle n'aurait pas été créée par Dieu et lui serait coéternelle. Dans leur folie, ils ajoutent que tout homme possède ces deux âmes, l'une bonne, l'autre mauvaise. Celle-ci, la mauvaise, serait propre à la chair, qui, selon eux, provient de la race des Ténèbres ; celle-là, la bonne, viendrait de la partie adventice de Dieu qui a engagé le combat avec la race des Ténèbres. Elles se mélangent l'une à l'autre et, tout ce qu'il y a de bien dans l'homme, ils l'attribuent à l'âme bonne, tout ce qu'il y a de mal, à l'âme mauvaise¹. »

Partant de sa propre expérience, et après s'être félicité d'avoir enfin retrouvé la *uerissima religio* à laquelle le destinait sa formation première — *semina mihi a pueritia salubriter insita* —, Augustin expose d'abord les causes qui expliquent sa chute dans « les pièges des Manichéens ». Car, il le reconnaît, c'est très rapidement et sans difficulté que ces hommes « trompés et trompeurs » ont su le séduire². La raison principale de cette chute, il la voit maintenant dans son inexpérience et son manque d'attention³. Sa pensée était alors sans vigueur et sans rigueur⁴ et il accorda une confiance excessive à ses suborneurs. « Voilà ce dont il faut que je gémissé et que je pleure. J'aurais dû m'appliquer à tout cela, en faire l'objet de mes réflexions, questionner là-dessus les Manichéens⁵. » Il est vrai, ajoute-t-il à deux reprises, qu'il avait une excuse. Il succomba à une entreprise véritablement diabolique : peut-on en effet considérer les Manichéens comme des hommes⁶ ?

La première confusion, qui lui avait autrefois échappé, porte sur la valeur même de l'âme : comment admettre qu'une âme puisse avoir d'autre origine que Dieu lui-même ? En effet « il n'y a aucune vie, quelle qu'elle soit, qui ne se rattache, par le fait même qu'elle est vie et précisément en tant qu'elle est vie, à la source et au principe suprême de la vie, qui ne peut être que le Dieu tout-puissant et le seul vrai Dieu⁷ ». Il ne s'agit certes pas de voir dans l'âme une *pars Dei* — c'est ainsi que les Manichéens considèrent l'âme « bonne » —, mais de comprendre d'abord qu'elle se rattache nécessairement à Dieu comme une créature à son créateur⁸. Le *De libero arbitrio* avait déjà longuement insisté sur ce point : tout ce qui est, est bon⁹. Mais il y a plus, car, parmi les créatures, l'âme possède une qualité unique.

Comment les Manichéens osent-ils reporter à Dieu le soleil et la lune¹⁰, qui tombent sous les sens du corps, et peuvent-ils refuser de reconnaître la vie qui caractérise toute âme ? « Elles ne sont des âmes en effet que parce qu'elles ont la vie¹¹. » Mais cette vie échappe à des esprits bornés par leurs conceptions matérielles¹². Les âmes bonnes ne sont pas les seules à bénéficier de cette vie, mais également les mauvaises, c'est-à-dire les vicieuses et les pécheresses. L'âme du criminel est infiniment supérieure encore à cette lumière dont les Manichéens prêchent le culte¹³. « Pour moi donc, je ne regarderais pas quelle vie terne est celle de l'âme pécheresse, mais simplement le fait qu'elle vit. Et puisque ce fait, je n'aurais pu le saisir que par l'intelligence, j'aurais compris, me semble-t-il, que nous devons mettre toute âme autant au-dessus de la lumière accessible à nos yeux charnels, que nous mettons l'intelligence au-dessus des yeux corporels¹⁴. » Et, pour prendre un exemple extrême, s'il y avait à choisir entre la lumière du jour et l'âme d'une mouche, c'est encore cette âme qu'il faudrait préférer¹⁵. Un principe de vie n'est-il pas en effet d'un autre ordre que celui de la lumière la plus splendide : *non posse intelligibilia sensibilibus non praeferri*¹⁶. Ce principe est à l'origine du mouvement vital — *uiuidus motus*¹⁷. Si l'on devait établir une échelle de valeurs — *machinarer gradum* —, non seulement la vertu, lumière intelligible de l'âme, est supérieure à la clarté du soleil, mais le vice lui-même atteste encore cette supériorité. Tel corps qui contient des scories peut néanmoins avoir plus de valeur qu'un autre qui en est exempt : malgré quelques impuretés, un or n'est-il pas préférable à un plomb très pur ? Et si l'on peut blâmer un jurisconsulte d'ignorer quelques lois, il est cependant supérieur encore au savetier le plus habile. « Nous devons considérer chaque chose en son genre¹⁸. » Les ténèbres s'expliquent par un affaiblissement de la lumière ; de même le vice — « ténèbre de l'âme », à situer cependant sur le plan de l'intelligible — est une simple privation, un non-être et non pas une substance¹⁹. Si le vice dénote une déficience, il reste que l'âme qui en est affectée demeure un être vivant relevant toujours des catégories de l'intelligible. En cela elle transcende encore le monde du sensible²⁰.

On retrouve dans cette première partie nombre d'idées déjà exprimées, notamment dans le *De libero arbitrio* et à l'occasion de certaines « questions » du *De diuersis quaestionibus LXXXIII*²¹. Le *De moribus ecclesiae catholicae* comportait pour sa part un premier développement sur l'*anima rationalis*²². Cette conception de l'âme, « forme » du corps²³ et principe d'unité dans la vie de l'homme, qui sert ici d'argument fondamental à la démonstration d'Augustin, se retrouvera par la suite dans d'autres œuvres, ainsi dans la *Cité de Dieu* — *uita carnis anima est*²⁴ — et le *De Trinitate*²⁵.

Arguant du fait que, par définition, toute âme est vivante et que, par conséquent, elle tire nécessairement sa vie de Dieu, Augustin avait jusqu'ici (I, 1 - 6, 9) exposé une thèse tendant indirectement à montrer

l'absurdité de la conception manichéenne des « deux âmes ». Après une brève parenthèse (7, 9) qui sert de charnière, destinée à réfuter l'interprétation selon l'optique dualiste d'un texte évangélique²⁶, il va consacrer une troisième partie (8,10 - 9,11) à l'exposé succinct de la doctrine manichéenne du Mal suprême. Enfin, dans la quatrième et dernière partie, la plus importante (10,12 - 15,24), il réfutera systématiquement cette doctrine.

Le problème de l'origine du mal est celui qui est le plus volontiers agité par les Manichéens. « Là-dessus ils sont persuadés d'avoir le dernier mot, comme si poser une question était savoir ». Ils sont certes les premiers à interroger, mais ils ignorent ce sujet tout autant que la masse²⁷. On en arrive avec eux à de monstrueuses théories, comme celle des « deux âmes ». En réalité, la solution doit être cherchée ailleurs. De même qu'il ne peut y avoir de ténèbres sans lumière, est-il possible de parler de mal suprême sans faire référence au bien suprême, c'est-à-dire à Dieu ? La connaissance de Dieu, but de la vie éternelle, nous apportera du même coup la connaissance plénière²⁸. La méthode à suivre est donc de nous détourner d'abord des choses de ce monde visible. Les Manichéens font tout le contraire, eux qui accordent plus au témoignage des yeux qu'au jugement de l'esprit²⁹.

C'est parce qu'il avait été séduit par l'« apparente bonté » des hérétiques, et aussi en raison des faciles victoires obtenues sur de malheureux catholiques sans formation, que l'ancien Auditeur s'était laissé passer la corde autour du cou — *tanquam sinuosum uinculum multipliciter inuolutum*³⁰ — et entraîner en d'étranges écarts. Il est vrai qu'à l'époque il était bien incapable d'aborder ces problèmes avec la nécessaire clairvoyance : « Cela implique une réussite et un bonheur singuliers³¹. » Au moins est-il parfaitement qualifié aujourd'hui pour discuter de son ancienne croyance.

Le controversiste peut alors en venir à la critique directe de la doctrine des « deux âmes ». Il propose la démarche méthodique qui devrait, selon lui et compte tenu de son expérience, écarter de cette doctrine tous les hommes, y compris les plus incompetents et les plus frustes, à moins naturellement que la démence ne les éloigne vraiment du genre humain. Et d'abord, d'où vient le péché ? Un homme serait-il coupable si, durant son sommeil ou à l'état conscient mais alors qu'il est tenu ligoté, on se servait de sa main pour écrire quelque ignominie ? Évidemment il ne viendrait à l'esprit de personne de le soupçonner de la moindre faute. Il en irait autrement si cet homme avait prévu ce qui allait lui arriver et que, en vue de dégager sa responsabilité, il s'enivrait pour tomber dans un sommeil artificiel, ou encore se faisait forcer la main. Dans ces cas, son acte aurait été volontaire et donc peccamineux. Il en résulte sans contredit que « c'est dans la volonté qu'il peut y avoir péché³² ». Et la volonté consiste précisément en un mouvement de l'âme exempt de toute contrainte³³. En conclusion, voici ce qui fait le péché : la volonté

de retenir ou d'obtenir ce que la justice défend et dont on peut librement s'abstenir. On ne saurait par contre blâmer quelqu'un de vouloir ce qui n'est pas défendu ou de ne point faire ce qui n'est pas en son pouvoir. Cela chacun le sait, depuis les bergers des montagnes et les badauds jusqu'aux poètes, aux savants, aux professeurs et aux évêques³⁴.

Ce préalable étant admis, la question se trouve résolue. Et, sur cette double définition de la volonté et du péché, c'est toute la doctrine hérétique qui vient achopper et s'effondre. On sait en effet que, selon les Manichéens, il y aurait deux sortes d'âmes : les bonnes, procédant de la propre substance divine, et les mauvaises, relevant uniquement du Mal suprême³⁵, dont elles sont comme les tentacules. Ces deux « âmes », d'abord séparées, seraient actuellement mélangées — *duo genera... commixta* — dans l'homme.

Nous remarquerons au passage que, dans son exposé, l'ancien Auditeur situe sur le même plan — spirituel ou « intelligible » — chacune de ces deux « âmes ». Reprenant la propre terminologie de la secte — *ut eorum uerbis utar* — il les désigne ainsi : « âme de la Lumière » et « âme des Ténèbres³⁶ ». Il s'ensuit que la doctrine manichéenne ne se réduirait pas à présenter un « binôme » Esprit-Matière. Le dualisme en question, tel que ses termes sont ici précisés, oppose le Bien au Mal, radicalement étrangers l'un à l'autre avant l'agression qui a entraîné la *commixtio*³⁷.

Partant de cet enseignement qu'il connaît bien, Augustin s'efforce, à travers une triple argumentation, d'en faire ressortir les contradictions internes. Et d'abord, selon lui, la thèse dualiste ne tient pas devant une simple analyse du contenu de ses prémisses. Les Manichéens admettent que, si Dieu, dans sa justice, porte condamnation de certaines âmes, ces âmes étaient pécheresses. Deux cas se présentent ici, qu'il faudra considérer au regard des définitions précédentes de la volonté et du péché. Les hérétiques diront-ils que ces âmes condamnées sont mauvaises par nature ? Mais il serait absurde de les punir comme mauvaises, puisqu'elles n'ont en fait commis aucune faute. Et, si elles sont incapables de vouloir, il serait tout aussi extravagant d'imaginer qu'elles ont pu pécher. Mais il y a plus, car les Manichéens reconnaissent, comme tous les chrétiens, que les âmes pécheresses peuvent, grâce à la conversion, être pardonnées. Une autre question se pose alors : les âmes prétendument « mauvaises » pourraient-elles bénéficier elles aussi du pardon et devenir ainsi amies de Dieu ? C'est impossible affirment les Manichéens. Il leur faut donc admettre que cette catégorie des « âmes mauvaises » n'existe pas. Que dire ensuite de ces autres « âmes » qui tiendraient leur origine de la propre « substance » de Dieu ? Elles seraient nécessairement bonnes. Ne pouvant pas tomber dans le péché, il n'y aurait donc pour elles nul besoin de conversion et de pardon. Or le péché étant une réalité admise par tous, ces « âmes bonnes » n'existent pas. Ainsi, il est clair que les hérétiques se révèlent incapables d'expliquer la cause du « péché »³⁸.

Notons encore la singulière argumentation d'Augustin. Il s'emploie habilement à mettre ses adversaires en contradiction avec leur enseignement, mais, pour aboutir à ses fins, il suppose admise par eux sa propre conception du péché. Le raisonnement paraît logique ; en fait, il repose entièrement sur une pétition de principe.

Le polémiste développe ensuite une deuxième démonstration. Pour accréditer leur théorie, dit-il, les Manichéens font appel à une constatation d'ordre psychologique. Ils cherchent à « prouver qu'il y a deux espèces d'âmes par le fait que, dans la délibération, l'assentiment se porte tantôt du mauvais côté, tantôt du bon³⁹ ». En réalité, remarque Augustin, cette tension ne met nullement en cause l'unité foncière du sujet : *unum me esse sentio*. La délibération se produit quand l'âme se trouve sollicitée dans le même temps par des objets qui se situent sur des plans contradictoires : les uns étant du domaine du sensible, les autres de celui de l'intelligible. L'âme doit choisir entre eux, alors qu'elle est attirée vers les uns par sa partie inférieure et vers les autres par sa partie supérieure. (On aura relevé au passage cette forme subtile de « dualisme » — *pars inferior... pars superior* — dans la conception de l'âme⁴⁰.) Et même, poursuit le polémiste, à supposer qu'on admette l'existence d'une espèce d'« âme inférieure⁴¹ » — encore qu'une telle catégorie n'existe pas⁴² —, on ne saurait en inférer qu'elle est mauvaise par nature. En effet, le fait pour elle d'exercer une activité inférieure correspondrait à son rang. Toutefois, en s'alignant sur son mouvement, l'« âme supérieure » s'avilirait et, par cette déchéance, tomberait dans le péché. L'allure du cheval est certes fort admirable, mais l'homme qui voudrait imiter la marche du quadrupède ne serait même pas digne de manger du foin. Car chacun doit veiller à conserver son rang. La voix du crieur public est parfaite pour la fonction exercée, mais que penser du sénateur qui voudrait l'imiter, fût-ce même en améliorant la diction ? Ne serait-on pas choqué de voir le soleil tenter d'adapter sa clarté et son cours sur ceux de la lune ? En conclusion, l'âme est appelée vers les biens d'en haut, et cette voie seule, qui témoigne de la primauté du spirituel, lui convient. La délibération ne saurait prouver l'existence d'âmes contraires et, une fois de plus, il faut donc rejeter, « d'une façon absolument nette et précise. la fausseté de l'hérésie manichéenne⁴³ ».

On aboutit enfin à un résultat identique en analysant la notion de pénitence. En effet, comme l'ensemble des chrétiens, « les Manichéens eux-mêmes, non seulement reconnaissent, mais enseignent qu'il est utile de se repentir du péché⁴⁴ ». Or, si on admettait avec eux qu'il y a deux espèces d'âmes, la question se poserait de savoir laquelle de ces deux âmes est sujette au repentir. Dirait-on que c'est l'« âme des Ténèbres » ? Si celle-ci était capable de produire un acte de pénitence — acte bon et méritoire —, elle ne serait donc pas une émanation du Mal absolu. Quant à l'« âme de la Lumière », se repentir signifierait pour elle qu'elle a commis

une faute, ce qui serait en absolue contradiction avec sa substance divine. Tel est le dilemme qui se pose pour quiconque admet la valeur de ce sentiment de pénitence, par lequel on reconnaît avoir mal agi alors qu'on pouvait faire le bien. Aucune de ces deux âmes ne peut s'ouvrir au repentir, et, en conclusion, cette doctrine se trouve complètement ruinée.

Ajoutons également ici une simple remarque. Augustin considère — ou feint de considérer — que la notion de « pénitence », comme déjà celle de « péché », est la même chez les Manichéens que dans l'enseignement de l'Église. Cette assimilation, nous aurons l'occasion de le voir, pourrait bien être arbitraire sinon spécieuse⁴⁵.

Ces trois démonstrations — dont certains arguments communs qui se chevauchent rendent l'exposé parfois complexe et quelque peu obscur⁴⁶ — amènent à la conclusion générale. Comme déjà dans la première phrase du traité, où il rappelait sa propre expérience, l'ancien Auditeur achève le *De duabus animabus* sur le souvenir des années passées dans l'hérésie. Mais il n'y a plus trace ici d'amertume pour le temps perdu dans les chemins de l'erreur, ni de rancœur contre la misère et les pièges de la secte. Augustin se souvient seulement de ses amis. Par le ton d'authenticité et la ferveur qui l'anime, cette prière finale atteste que cette amitié nouée naguère, au temps exaltant de la jeunesse, est toujours aussi vive :

« Trinité une que l'Église catholique adore, je vous en prie et vous en supplie, vous qui avez éprouvé en moi votre miséricorde, ne permettez pas que ceux avec qui j'ai été uni depuis mon enfance, dans les liens de la plus parfaite intimité, se séparent de moi dans le culte à vous rendre⁴⁷. »

II

Prenant place entre le *De utilitate credendi* et la controverse avec Fortunatus, le *De duabus animabus* s'inscrit donc parmi les travaux composés par Augustin entre le printemps 391 et le mois d'août 392. Compte tenu du classement et de la précision fournie par la notice des *Retractationes* — *post hunc librum scripsi...* —, il est même possible de dire que le nouveau traité fut écrit durant la deuxième partie de cette période.

Mieux encore que lors de la rédaction du livre adressé à Honoratus, le nouveau prêtre avait eu, depuis son ordination, le temps suffisant pour s'informer exactement sur la situation religieuse dans l'importante cité portuaire où il était appelé à défendre, dans des conditions difficiles, les positions de l'Église. A Hippone, parmi les sujets d'inquiétude, il y avait certes le développement considérable pris par la faction donatiste,

II, p. 64-65.

désormais installée dans ses succès et dont l'évêque d'alors, Proculianus, refusait même de recevoir le courrier que lui adressait le prêtre catholique⁴⁸. Malgré les multiples mesures officielles qui avaient suivi l'ordonnance promulguée, dès l'année 316, par Constantin⁴⁹ — mesures dont sans doute, et au regret non dissimulé d'Augustin⁵⁰, les autorités locales ne faisaient qu'un usage assez discret —, les partisans du schisme étaient plus nombreux et plus influents que les catholiques⁵¹. La chrétienté de la ville apparaissait ainsi profondément désunie et brisée, jusque dans les familles elles-mêmes⁵².

Chargé par Valerius du ministère de la prédication dans la ville⁵³, Augustin chercha à s'aventurer du côté de ce partenaire bruyant et agressif⁵⁴. Il le fit avec prudence et habileté, profitant de certaines occasions qui, à son sens, pouvaient permettre d'amorcer un dialogue en obtenant quelques concessions⁵⁵. Les résultats furent décevants.

Mais il était un autre groupe, hérétique celui-ci, contre lequel le prêtre de Valerius était mieux armé et qui surtout était plus vulnérable, ne bénéficiant pas des mêmes complicités que les Donatistes dans la machine administrative. Les Manichéens, formaient en effet dans la ville une communauté florissante et donc dangereuse. En s'attaquant à eux, leur ancien coreligionnaire rendait également un appréciable service à la *pars Donati*. Après les tentatives décourageantes lancées en direction des puissants « schismatiques », organiser avec eux le combat contre les Manichéens pouvait fournir une belle occasion d'« œcuménisme » chrétien, en attendant d'inaugurer la croisade antidonatiste dans des circonstances plus favorables — et quand, à leur tour, ils seraient mis au banc des « hérétiques ».

Pour mener, de concert avec l'Église rivale, l'entreprise antimanichéenne, l'ancien Auditeur était sans conteste un spécialiste. Du même coup, il pouvait aussi prouver qu'il avait bien rompu avec ses errements d'autrefois. Il était d'ailleurs opportun de le faire savoir à Hipponne, où la communauté des sectaires était animée par ce Fortunatus aux côtés de qui naguère, à Carthage, il avait lui-même activement travaillé pour la cause commune. Or, sans même qu'il eût à proposer ses services, en cette même année où il achevait le *De duabus animabus*, Augustin allait mettre à son actif un premier résultat appréciable. Une délégation de Donatistes en effet, accompagnant des fidèles catholiques, faisait appel à lui, comme au champion incontesté, pour frapper l'« hérésie pestilentielle⁵⁶ ». On assistait ainsi à cette situation apparemment paradoxale. Bien qu'ils fussent également sous le coup d'un interdit officiel, les fidèles de Proculianus pouvaient se réjouir, au même titre que ceux de Valerius. En effet, la « victoire » d'Augustin permettait, grâce à l'application des lois impériales, l'expulsion du prêtre manichéen dont l'apostolat était gênant pour tous⁵⁷.

Comment se présentait donc à Hippone ce manichéisme qui inquiétait aussi bien les fidèles de l'Église officielle que les partisans du donatisme⁵⁸, au point de les réunir pour les liguier contre lui ? Sur ce sujet, le *De duabus animabus* fournit plus d'un précieux enseignement et il constitue comme les indispensables prolégomènes à la lecture des *Acta contra Fortunatum*.

Et d'abord, dans ce traité écrit précisément pour briser la propagande de la secte dans la ville, on chercherait vainement, par exemple, une relation du mythe manichéen. Le polémiste ne touche à aucun de ces aspects si « fabuleux » qu'il développera plus tard, en les caricaturant allègrement, dans le *Contra Faustum* et dans le *De natura boni*. Il ne consacre pas non plus une seule phrase à ces « royaumes » adverses sur lesquels il épiloguera sans fin dans son *Contra Epistulam Fundamenti*. Il n'a pas un mot pour ce mécanisme complexe du sauvetage des âmes exilées, ni même la moindre pointe pour ce fameux *horribilis globus tenebrarum*, qu'il se plaira par la suite à agiter comme l'épouvantail par excellence. Pas une seule fois enfin on ne trouve désignés sous leur nom d'Élus ces Manichéens du premier « grade », dénoncés avec tant de vigueur déjà dans les ouvrages précédents, à commencer par le *De moribus Manichaeorum*.

Nous aurons à revenir (II^e partie, ch. 2) sur la physionomie que la secte pouvait présenter dans les villes africaines et dont Hippone constitue un cas exemplaire. Il semble bien qu'ici la communauté manichéenne, essentiellement formée d'Auditeurs comme dans les autres centres, recevait un enseignement chrétien interprété, sur quelques points fondamentaux, selon la conception dualiste. Cet enseignement certes n'omettait donc pas de parler des deux Principes du Bien et du Mal — et non de l'Esprit et de la Matière. Toutefois, au niveau élémentaire des fidèles, leur présentation ne revêtait nullement la coloration qu'elle avait dans le mythe originel. Pour affirmer ce dualisme, il n'était pas question en effet de se référer aux *auctores* de Mani, quand les Écritures chrétiennes elles-mêmes pouvaient servir d'argument probant. Augustin consacre ainsi un chapitre entier de son traité à réfuter l'interprétation manichéenne d'un texte du Nouveau Testament :

« Les Manichéens m'auraient objecté ces paroles de l'Évangile : ' Ce qui fait que vous n'écoutez pas les paroles de Dieu, c'est que vous n'êtes pas de Dieu. Vous êtes du diable »⁵⁹. »

Il n'est pas certain que les Auditeurs d'Hippone aient entendu parler de l'« Archonte du monde de la Fumée » ou du « Roi des bipèdes »⁶⁰. Mais ils ne doutaient pas de l'existence du « diable », du « démon » ou encore de « Satan ». Ils devaient donc familièrement lire les Évangiles, où ils pouvaient relever de nombreuses allusions à cet ennemi de Dieu.

Dans les appels à la pénitence lancés par le Christ, les adeptes de la communauté manichéenne retrouvaient aussi une notion qui faisait

partie de la prédication de leur « clergé⁶¹ ». Au sujet de cette pénitence, Augustin reconnaît volontiers l'importance que lui accordaient les Manichéens. S'ils avaient nié la grande utilité du repentir, remarque-t-il, ses adversaires se verraient refuser non seulement le nom de chrétiens — *non solum a christiano nomine* — mais ils eussent alors démontré qu'ils manquaient de la plus élémentaire raison humaine⁶². Tel n'était donc pas le cas.

Aussi bien le polémiste, qui n'est pas suspect de partialité en faveur de la secte, ne donnera cependant jamais dans ce livre l'impression de vouloir s'attaquer à une doctrine qui serait vraiment étrangère au christianisme. Et d'abord, dès la première ligne de son traité, pour expliquer son retour à la religion à laquelle sa mère l'avait préparé, il utilise lui-même une formule assez significative : *Catholicae gremio restitutus*⁶³. Il était un chrétien rentrant au bercail de l'Église et non pas un païen qui découvrait le christianisme. Et quand il termine son livre, on sait qu'il prie la Trinité de faire en sorte que ses amis encore manichéens ne demeurent pas séparés de lui dans le culte : *in tuo cultu a me dissentire*⁶⁴. A prendre la formule dans sa portée précise, la *dissensio* ne porterait donc pas sur ce qui fait l'essence même de la foi chrétienne.

On dira peut-être que ces formules du prêtre d'Hippone revêtaient en la circonstance des tours modérés et ambigus pour pouvoir être accueillies plus facilement par des Auditeurs de bonne volonté. Ces « Petits », ne cherchait-il pas seulement à les attirer à lui en leur donnant l'impression qu'eux aussi étaient invités à rentrer à leur tour dans la Grande Église, qui les considérait comme d'innocentes « victimes », égarées par des bergers sans scrupule ? On ne saurait certes rejeter cette hypothèse, qui attribue toutefois beaucoup à l'habileté d'Augustin, et trop uniquement à cette habileté. De toutes façons, après la lecture du *De duabus animabus*, il serait difficile de nier que, dans l'hypothèse la moins favorable à la doctrine combattue, le polémiste considère le manichéisme non pas comme une religion étrangère au christianisme, mais comme une hérésie chrétienne.

Partant de l'analyse de ce traité et des remarques qui s'imposent raisonnablement, il était nécessaire de souligner dès maintenant l'extrême complexité de ce problème doctrinal. En ce domaine plein d'incertitudes, les conclusions tranchantes ne peuvent que démontrer l'ignorance certaine de la situation historique réelle.

En consacrant un traité entier à tenter de détruire la croyance au dogme des « deux âmes », Augustin faisait plus que de nous présenter un aspect contesté de la doctrine manichéenne⁶⁵. Il suffira ici de rappeler l'appréciation qu'il portait sur la question, pour saisir toute l'importance qu'elle revêtait à ses yeux dans le combat antimanichéen :

II, p. 67.

« Qu'ils cessent désormais de dire et d'enseigner qu'il y a deux sortes d'âmes, dont l'une ne serait capable d'aucun mal et l'autre d'aucun bien. S'ils le font, du coup il n'y aura plus de Manichéens. En effet, cette secte tout entière repose (*tota illa secta... fulcitur*) sur la double variété, ou plutôt la désastreuse distinction entre deux espèces d'âmes⁶⁶. »

Les « deux âmes » : tel apparaît, à la lecture de ce traité, le « fondement » véritable de la doctrine manichéenne pour les propagateurs et les fidèles de la secte en Afrique. La théologie était ainsi traduite au niveau de l'anthropologie. Le manichéisme se présentait donc comme un christianisme gnostique, où les deux Principes — Dieu et Satan — pouvaient être quotidiennement démontrés par l'expérience existentielle de chaque homme, déchiré entre l'attrance vers les hauteurs de l'idéal et le vertige de la chute.

De duabus animabus

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1,1	+					++				
2,2		+		+		+				
3,2		+								
3,3		+		++		+				
4,4		+		+						
5,4		+		+						
5,5		+		+						
6,6		+		+		+				
6,7				+		+				
6,8	+	+		+		+				
7,8	+									
7,9	++					+				
8,10	+	+		++					+	
9,11				+						
9,12				+						
12,16	++		+		+	++				
12,17					++				+	
12,18	+				+	+			+	
13,19	+					++				
13,20	+					+				
13,21						+				
14,22						++			+	

CHAPITRE VI

Contra Adimantum

Le *Contra Adimantum Manichaei discipulum* ou, pour reprendre par commodité le titre en deux mots retenu par Zycha¹, le *Contra Adimantum* est un ouvrage aux dimensions relativement considérables. Si l'on compare, pour l'importance de leur développement, les *opuscula* classés par Possidius sous sa rubrique des *Contra Manichaeos*, on constate que, mis à part le *De libero arbitrio* — dont les perspectives ne recouvrent pas directement la polémique contre la secte —, le traité écrit par Augustin pour réfuter l'œuvre d'Adimantus se situe en deuxième position, à la suite des trente-trois « livres » — *grande opus* — du *Contra Faustum*. Il reste que, en raison sans doute de son objet, exclusivement orienté vers l'exposé et la critique de l'herméneutique manichéenne, les recherches, si nombreuses, consacrées aux travaux d'Augustin n'ont guère accordé au *Contra Adimantum* que quelques rares et brèves mentions², quand il n'était pas totalement ignoré.

Lorsqu'il achevait son *De duabus animabus*, Augustin avait déjà en vue le livre contre Adimantus. En conclusion du traité sur les « deux âmes », il écrivait en effet :

« Je vois que ce qu'on attendait surtout ici était de savoir, soit comment autrefois (si, comme je le suppose, j'avais été sûr de mon fait) j'aurais défendu les Écritures catholiques contre les attaques des Manichéens, soit comment je prouve aujourd'hui qu'elles peuvent être défendues. Mais Dieu m'aidera à réaliser mon dessein par d'autres écrits³. »

Si le prêtre d'Hippone allait ainsi lui-même au devant de l'attente des fidèles de l'Église — *ideo maxime expectari* —, c'est que la polémique menée par les hérétiques tournait essentiellement sur ce sujet des Écritures, et en particulier du Pentateuque. En faudrait-il une preuve

II, p. 69-70.

supplémentaire qu'il suffirait de rappeler en quelles conditions avait été projeté le débat public avec Fortunatus, l'actif animateur de la communauté manichéenne dans la ville. Le « comité » qui avait pris les contacts avec les représentants des deux Églises adverses en vue de préparer la joute⁴ demanda précisément à Augustin qu'il portât la discussion sur le terrain de l'Ancien Testament : « Ils le prièrent, nous dit Possidius, de bien vouloir rencontrer ce prêtre des Manichéens, qui leur semblait savant, et de discuter avec lui sur la Loi⁵. »

« La Loi et les prophètes », tel était toujours le sujet favori de la polémique anticatholique. Le *De Genesi contra Manichaeos*, qu'Augustin s'était empressé d'écrire dès son retour d'Italie, n'avait pu mettre un terme à la propagande manichéenne. Celle-ci ne faisait que suivre l'exemple éminent de la prédication d'Adimantus. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'étudier le rôle qu'a pu jouer ce « disciple de Mani » dans la pénétration du manichéisme en Égypte et en Afrique⁶.

I

Prenant place, dans les *Retractationes*, bien après la notice consacrée aux *Acta contra Fortunatum manichaeum* (I, 15), entre le *Contra Epistulam Donati haeretici* (I, 20) et l'*Expositio quarundam propositionum ex Epistula ad Romanos* (I, 22) — travaux qui datent tous de l'époque où Augustin était encore prêtre⁷ —, le *Contra Adimantum* fut donc rédigé durant la période allant du mois d'août 392 à la consécration épiscopale⁸. Il est facile de resserrer cette « fourchette ». On sait que le *De fide et symbolo* est ce sermon prononcé par Augustin lors du premier concile plénier d'Afrique, qui se tint à Hippone le 8 octobre 393. Or quatre ouvrages s'insèrent, dans la liste des *Retractationes*, entre la mention de cette *disputatio* (I, 16) et celle du chapitre traitant du livre contre Adimantus (I, 21). D'une part, il semble donc assez improbable que ce dernier et important ouvrage ait été composé avant la fin de 393, date qui peut raisonnablement être admise comme *terminus a quo*. Nous avons vu d'autre part que, dans le classement, le *Contra Adimantum* précède immédiatement l'*Expositio* sur l'*Épître aux Romains*. Ce commentaire ayant été rédigé à Carthage, lors d'un voyage qui pourrait avoir eu lieu pour le synode réuni, le 26 juin 394, dans la capitale de la Proconsulaire⁹, notre traité aurait donc vu le jour dans la première moitié de l'année 394. Dans le cas particulier de ce livre, prétendre atteindre une date exacte serait toutefois assez illusoire. Il nous faut en effet tenir compte des péripéties qui ont accompagné sa rédaction, car nous avons affaire ici à un écrit de circonstance, répondant à des attaques précises lancées par les polémistes manichéens, et qui sera utilisé par les défenseurs de l'Église au fur et à mesure de son élaboration.

Des fidèles d'Hippone probablement avaient remis à leur prêtre un ensemble de « controverses » écrites par le « disciple de Mani » — *uenerunt in manus meas quaedam disputationes*¹⁰. Rappelons que telle fut aussi par la suite l'occasion du *Contra Faustum* : des Catholiques confièrent à leur évêque un ouvrage contenant les *capitula* de Faustus — *quod cum uenisset in manus nostras*¹¹. Dans les deux cas, Augustin procéda d'une façon identique. Avant d'exposer ses propres réfutations, il relève les textes scripturaires incriminés par Adimantus, dont il résume aussi l'argumentation polémique ; quant aux écrits de Faustus, il prend d'abord le soin de les citer intégralement¹². Dans le cas particulier du *Contra Adimantum*, la composition fut cependant compliquée du fait que certaines fiches déjà prêtes s'étaient égarées momentanément :

« Je lui ai répondu, en citant ses propres paroles et en y ajoutant ma réponse. J'ai fait entrer tout cela en un seul volume. Toutefois, pour quelques questions, on y trouve non pas une seule mais deux réponses, parce que la première avait été égarée et qu'on l'a retrouvée alors que j'avais déjà établi une nouvelle réfutation. Naturellement, j'ai traité de quelques-unes de ces questions dans des sermons à l'église devant le peuple ; pour certaines d'entre elles, je n'ai pas encore exposé ma réponse. Quelques-unes sont restées là : elles ont été laissées de côté pour faire place à des besoins plus urgentes et aussi parce qu'elles sont tombées dans un total oubli¹³. »

Les contretemps qui accompagnèrent la rédaction du traité montrent assez avec quel intérêt les réfutations apportées par Augustin aux *disputationes* du docteur manichéen étaient attendues. Il semble en effet que les « fiches » de travail se communiquaient immédiatement pour les besoins de la controverse. Il s'ensuit ainsi qu'il serait bien difficile de chercher à fixer un *terminus ante quem* pour la composition du livre. Cet ouvrage ne prétend pas d'ailleurs apporter une réponse définitive à la controverse inaugurée par Adimantus. En ce sens, on peut aussi parler d'*opus imperfectum*. L'important, du reste, n'est pas dans cette question de datation.

Il nous faut ici surtout remarquer le souci qu'apporta le prêtre catholique à réfuter, dans la mesure où ses multiples charges lui en laissaient le loisir — aussi bien par écrit qu'à l'occasion de ses sermons¹⁴ —, « l'esprit de fourberie et de mensonge de cet Adimantus, qui veut que s'opposent et se contredisent entre eux les deux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁵ ». L'acharnement mis par Augustin dans cette entreprise, pour détruire l'enseignement du « disciple de Mani », ne s'expliquerait pas si la polémique engagée contre l'Église n'avait représenté pour elle un danger considérable, qu'il était urgent de conjurer¹⁶.

II

Les *capitula* d'Adimantus — on peut en effet reprendre ici le terme utilisé dans le *Contra Faustum* et qui désigne les arguments scripturaires autour desquels s'organisent les controverses de l'évêque manichéen¹⁷ — se répartissent en trois catégories d'inégale importance :

- A. — le Dieu mauvais du Pentateuque et des prophètes de l'Ancien Testament (onze) ;
- B. — la malédiction jetée contre « quiconque est attaché à l'arbre de la croix » et l'anthropologie « charnelle » enseignée par le *Deuteronomie* (deux) ;
- C. — la morale et les rites grossiers de la *Loi* (seize).

Toutefois, dans le *Contra Adimantum* tel qu'il est constitué, les diverses *disputationes* réfutées ne se regroupent pas selon un classement analytique. Comme pour le *Contra Faustum*, Augustin passe en effet de questions proprement théologiques à d'autres traitant de la morale ou des rites judaïques. Ainsi qu'il a déjà été noté, chaque *responsio* à une « controverse » d'Adimantus faisant l'objet d'une *cartula*¹⁸ indépendante, on conçoit aisément que certaines fiches aient pu être égarées un moment. C'est qu'elles étaient utilisables indépendamment de l'ensemble de l'œuvre. Ajoutons encore que ce procédé de composition sans ordre systématique est sous-entendu dans la formule de l'auteur, quand il écrit qu'il a rassemblé toutes les pièces de son travail pour en constituer un seul volume : *quod hic uno volumine inclusi*¹⁹. Augustin suivait-il ainsi lui-même la présentation de l'anthologie d'Adimantus ? Sur ce point le traité ne fournit aucune indication²⁰.

A — Le polémiste manichéen analysait longuement la représentation de Yahvé, telle qu'elle peut apparaître à la lecture des textes vétéroutestamentaires, et il la mettait en contradiction avec l'idée de Dieu à la lumière des Écritures chrétiennes. Comment le monde aurait-il été créé par ce Dieu de la *Genèse*, alors que, selon l'Évangile, il a été fait par le Christ²¹ ? Que peut-il y avoir de commun entre le Créateur fatigué, qui a eu besoin de se reposer au septième jour, et celui dont le Christ a dit : « Mon Père ne cesse d'agir jusqu'à présent »²² ? Jésus a déclaré : « Dieu, personne ne l'a jamais vu, sinon le Fils unique », et Paul parle du « Roi invisible ». Pour leur part, les « fils du diable », « race de serpents et de vipères », adorent un Dieu à face d'homme, qui les a façonnés à son image. Il adresse en effet la parole à Adam et à Ève, au serpent, à Caïn et à quelques patriarches ; Isaïe prétend même avoir contemplé ce Très-Haut, siégeant sur un trône, protégé par des Séraphins à six ailes²³.

II, p. 73-74.

Mais le Dieu des Juifs n'est pas seulement scandaleux pour son aspect anthropomorphique : il est aussi radicalement mauvais. Le Christ invoquait le « Père juste », et il disait qu'« il n'y a de bon que Dieu seul », lui qui « fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants ». L'*Exode* et le *Deutéronome* présentent par contre un « feu dévorant », un monarque totalitaire — « Votre Dieu se nomme le Jaloux » — qui punit les fautes des parents « sur les enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération ». C'est d'ailleurs uniquement par crainte de son courroux que les esclaves de ce Dieu s'abstiennent du culte des idoles. N'est-ce pas par jalousie en effet que le Dieu des Juifs a interdit de « fabriquer des images sculptées²⁴ » ? Il n'y a non plus aucun rapport entre la religion du Christ — qui proclamait : « Heureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu » — et celle du Yahvé cruel. Celui-ci se présente ainsi : « C'est moi qui fais le bonheur et qui crée le malheur²⁵. » Et le prophète Amos annonçait les châtiments de ce Dieu quand il disait : « La trompette résonne-t-elle dans la ville sans que le peuple en soit épouvanté ? Arrive-t-il quelque mal dans une ville sans que Dieu en soit l'auteur ? » Or l'auteur du Mal ne peut être que mauvais lui-même, car, comme le Seigneur l'a enseigné, c'est l'arbre mauvais qui porte de mauvais fruits²⁶. Alors que le vrai Dieu considère la terre comme « l'escabeau de ses pieds », le Dieu de Moïse a besoin, pour habiter au milieu de ses sujets, d'un sanctuaire fait d'or, d'argent, d'airain, de pourpre, de tissus de poils de chèvre et de peaux d'agneaux. Paul, quant à lui, nous a appris que le Seigneur habite une « Lumière inaccessible²⁷ ». Remarquons, en conclusion de l'exposé de ce premier groupe de « controverses », que le docteur manichéen ne nie jamais l'existence du « Dieu » de l'Ancien Testament, mais, fidèle à sa doctrine dualiste, ses critiques tendent toutes à montrer que Yahvé est bien le Principe du Mal, l'« anti-Dieu » par excellence.

B — Augustin relève deux critiques d'Adimantus qui sont particulièrement significatives de la conception manichéenne de l'homme, dans sa situation d'exilé. Une *disputatio* porte en effet sur un verset du *Deutéronome* : « Maudit soit quiconque est suspendu au bois de la croix. » Les docteurs de la secte agitaient souvent ce texte — *ista quaestio uentilata* — pour en déduire qu'il comporte une malédiction contre Jésus²⁸ (encore que la doctrine de Mani — semblable en cela à la tradition du docétisme — ne reconnût pas elle-même la « crucifixion » du Christ historique, pas plus d'ailleurs que son « incarnation », au sens où l'enseigne l'Église). En l'occurrence, Adimantus oppose le verset incriminé à la parole de l'Évangile : « Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, prends ta croix et suis-moi. » Augustin s'étonne de cette opposition, qui ne serait pas habituelle, et il ne voit pas sur quoi elle se fonde. Les deux textes, dit-il, n'ont rien de commun, si ce n'est que tous deux font mention de la croix²⁹. En réalité, abandonner toutes les richesses matérielles pour suivre le Christ en prenant sa « croix »,

c'est « connaître » notre situation réelle : l'homme est un étranger au monde. L'Élu manichéen a opéré cette conversion fondamentale, lui qui rejette le « vieil homme » pour revêtir l'« homme nouveau³⁰ ». Par cette *metanoia*, il prend conscience du fait qu'il est immergé dans la Matière : il porte consciemment sa « croix », car il *sait* qu'il est attaché à cette immense « Croix de la Lumière » sur laquelle « naît chaque jour, souffre chaque jour et chaque jour meurt » le *Jesus patibilis* — *uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno*³¹. La malédiction jetée par le *Deutéronome* vise donc celui qui, éclairé par la Gnose, a pris une connaissance lucide de sa situation et qui, du même coup, s'est réveillé du sommeil des Ténébres. Celui-là sait bien que son être véritable est uniquement spirituel. Il comprend la parole du Seigneur, disant qu'il ne faut pas craindre ceux qui tuent le corps mais ne peuvent atteindre l'âme. L'Ancien Testament enseigne encore qu'« il ne faut point manger le sang, parce que le sang de la chair c'est l'âme ». Pour les Manichéens, le sang est bon à donner aux chiens, ou encore à jeter dans la boue. Le meurtrier peut verser le sang de sa victime, mais il n'a aucun pouvoir sur son âme. L'apôtre Paul n'a-t-il pas écrit que « la chair et le sang ne posséderont pas le Royaume des cieux³² » ?

C — Sur le sujet des préceptes moraux, les « antithèses » d'Adimantus — dont la méthode rappelle en effet l'œuvre de Marcion — peuvent être réparties en quatre groupes. Les premières, et les plus nombreuses, concernent ce que l'on pourrait appeler le « matérialisme » de la Loi judaïque. Alors que le Seigneur, remarque le polémiste, citait en exemple les oiseaux du ciel, qui ne sèment ni ne moissonnent et n'amassent rien dans des greniers, comment comprendre la singulière malédiction envoyée sur Caïn par le Dieu de la *Genèse* : « Tu devras travailler la terre, et elle ne te donnera plus de fruits³³ » ? Le Christ mettait en garde contre les excès du boire et du manger, et Paul conseillait de s'abstenir de viande et de vin, de même qu'il demandait de choisir entre la « table du Seigneur » et celle des démons. Le *Deutéronome*, par contre, permet à chacun de se rassasier de viande autant qu'il lui plaît, à condition simplement de ne pas consommer le sang³⁴. Bien d'autres exemples viennent illustrer cette dichotomie radicale entre l'enseignement de chacun des deux Testaments.

Le véritable chrétien est appelé à l'ascèse de la croix et il doit vivre dans le détachement, sans préoccupation du lendemain. Il sait en effet qu'il ne lui serait d'aucun avantage de gagner le monde s'il venait à perdre son âme. Il n'a pas à rougir de son dénuement, car le vrai don de Dieu apparaîtra au jour du Jugement, devant le Fils de l'Homme : à ce moment-là — peut-être cette nuit même —, à quoi bon l'or et l'argent et la monnaie qui garnit la ceinture et les provisions de route ? Bref, pour l'authentique disciple du Christ, la seule béatitude est celle du pauvre, car le Royaume des cieux lui appartient ; quant au riche, il a déjà reçu sa consolation. Il en va tout autrement dans la religion de Yahvé. Sa

bénédiction se montre par la richesse d'un sol arrosé de pluies abondantes, des arbres chargés de fruits, de bonnes vendanges, des celliers remplis du blé de riches moissons, des portées nombreuses pour le gros et le petit bétail — de grands troupeaux de brebis fécondes et des vaches grasses —, des épouses prolifiques. « Si tu obéis à la voix du Seigneur ton Dieu, proclame le *Deutéronome*, tu seras béni dans la ville et tu seras béni dans les champs. Béni sera le fruit de tes entrailles, le fruit de ton sol, le fruit de tes troupeaux... » (*Dt* 28, 1-4). Le Dieu de la *Loi* promet la prospérité à ses amis — qui, comme le recommande Salomon, sont aussi invités à prendre exemple sur la diligence de la fourmi —, et il réduit à la misère ses ennemis³⁵. Et, relève encore Adimantus, ce Dieu n'assure pas seulement à ses fidèles des richesses matérielles. Il garantit aussi le succès dans les guerres et recommande de massacrer ceux qui regimbent contre son autorité : « Vous poursuivrez vos ennemis et ils tomberont devant vous par l'épée » (*Lv* 26, 7). Yahvé a excité les Juifs contre leurs adversaires et il leur a donné l'ordre d'exterminer des peuples. Sa loi est celle de la vengeance : « Œil pour œil, dent pour dent » (*Ex* 21, 24). Le Christ, lui qui aime la paix, nous enseigne exactement le contraire : « Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, dent pour dent. Moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant » (*Mt* 5, 38-39). Et il conseillait de tendre la joue gauche à celui qui frappe la joue droite. Qui plus est, le Seigneur demandait d'aimer les ennemis, de les bénir, de leur faire du bien et de prier pour eux³⁶. Le christianisme véritable est bien la contradiction même de la religion juive.

Après les *disputationes* dénonçant le Dieu « matérialiste » et « guerrier » de l'Ancien Testament, viennent celles qui concernaient plus directement les questions de la famille, du mariage et de la procréation — encore que ces aspects ne fussent pas totalement absents de certaines des critiques déjà énoncées³⁷. L'opposition entre les données de la *Loi* — au sens du moins où l'interprète Adimantus — et les conseils prodigués par le Christ est une fois de plus mise en évidence. Le Seigneur, remarque le « disciple de Mani », promet la vie éternelle à ceux qui sauront quitter leur famille — parents et épouses — pour annoncer le Royaume de Dieu. Devant l'impératif de cette mission, aucune charge, aucun devoir de piété filiale ne doit retenir le chrétien : « Laissez les morts ensevelir leurs morts », disait le Christ (*Lc* 9, 59-60). Et, bien loin d'encourager au mariage, il citait en exemple les eunuques qui se châtent eux-mêmes en vue de parvenir à ce Royaume où « les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris » (*Mt* 22, 30). Combien ces conseils contredisent les proclamations qui se lisent dans le Pentateuque ! Ces Écritures enseignent que Yahvé a créé la femme pour que l'homme s'attache à elle, elles font un commandement d'honorer les parents et, selon elles, l'homme béni de Dieu est celui qui aura une épouse féconde comme la vigne ; en revanche, d'après le prophète Osée, les femmes sans enfants et dont

les mamelles ne portent pas de lait subiraient la malédiction divine³⁸.

Adimantus s'attaque enfin aux rites et aux interdits judaïques. Pour le docteur manichéen — qui distingue entre conseils évangéliques et commandements —, si les Saints, fidèles à la recommandation du Christ, font abstinence de nourriture carnée, il demeure permis aux simples Auditeurs de manger les viandes, quelles qu'elles soient³⁹. En effet, comme le dit l'Évangile, ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille. Tel n'est pas l'avis du *Lévitique*. D'après ce livre, tous les Juifs sont autorisés à se nourrir de certaines viandes, mais il donne aussi une longue liste d'animaux dont la chair, déclarée impure, est formellement interdite à tous⁴⁰. Et que penser du sabbat ? Le *Deutéronome* prescrit pour ce jour le repos absolu, tant pour l'homme que pour les animaux domestiques. Un Juif, ayant été surpris un jour de sabbat à ramasser du bois, fut condamné, sur ordre de Yahvé, à être lapidé. Le Seigneur s'opposait à cette prescription, lui qui guérissait ce jour-là un homme infirme, et, de son côté, Paul condamnait sévèrement ces pratiques vaines des nostalgiques de l'Ancienne Loi⁴¹. Il en va de même enfin du rite de la circoncision, requis par le Dieu d'Abraham comme signe de son alliance avec Israël. Les Scribes et les Pharisiens hypocrites couraient les mers et la terre à la recherche d'un prosélyte qui adhérerait à leur religion. En réalité, leur dit le Christ, « vous faites de lui un fils de la géhenne » (*Mt* 23, 15)⁴².

En conclusion, quelques remarques générales s'imposent. Et d'abord, la lecture des « controverses » d'Adimantus — celles du moins que nous fait connaître l'œuvre d'Augustin — permet d'apprécier la remarquable connaissance des Écritures juives et chrétiennes dont fait preuve le propagandiste manichéen. On notera aussi que le prêtre catholique ne discute pas l'authenticité des textes utilisés par son adversaire⁴³. Voici, pour résumer commodément les dimensions de son entreprise, les divers livres auxquels se réfère le célèbre *discipulus Manichaei* pour constituer son florilège :

Ancien Testament (vingt-neuf références⁴⁴) — *Genèse* (sept), *Exode* et *Deutéronome* (six), *Lévitique*, *Psaumes* et *Isaïe* (deux), *Nombres*, *Proverbes*, *Osée* et *Amos* (une) ;

Nouveau Testament (quarante références) — *Matthieu* (dix-neuf), *Jean* (cinq), *Marc* et *Luc* (quatre), *1 Corinthiens* (trois), *1 Timothée* (deux), *Romains*, *Galates* et *Colossiens* (une).

III

Pour tenter de réfuter la dialectique d'Adimantus, Augustin recourt aux principes d'exégèse déjà utilisés dans le *De Genesi contra Manichaeos*⁴⁵. Les textes de l'Ancien Testament sont rarement restitués dans leur

contexte historique. Au lieu de les expliquer par les idées et les mœurs d'une civilisation sur laquelle opérait progressivement la « pédagogie » divine, le *Contra Adimantum* propose les habituelles considérations à base d'une herméneutique faisant appel à l'intelligence « spirituelle » de l'Écriture ou à son sens allégorique. Augustin déclare d'ailleurs que ce principe était déjà celui auquel les Apôtres eux-mêmes recouraient et, ajoute-t-il, « s'ils n'ont expliqué qu'un petit nombre des mystères de la Loi, c'est pour laisser à ceux qui viendraient après eux le soin de faire comprendre tous les autres en recourant aux mêmes règles⁴⁶ ». Il s'ensuit que telle prescription, observée autrefois dans son sens « charnel », conserve sa valeur : *sed spiritualiter retinetur*⁴⁷. « En un sens, le peuple qui reçut l'Ancien Testament était tenu dans les ombres et les figures des choses, avant la venue du Seigneur, selon l'ordre admirable et parfaitement réglé des temps⁴⁸. »

Mais, plus que sur ce plan de la technique exégétique — dont l'analyse n'entre pas dans notre propos —, la contribution d'Augustin nous intéresse pour l'information qu'elle fournit sur la doctrine manichéenne et les méthodes des missionnaires hérétiques. A plusieurs reprises, en effet, l'ancien Auditeur passe à la contre-attaque pour dénoncer les procédés insidieux d'Adimantus — *o hominem pessimum* — et de ses sectateurs — *isti miseri* —, téméraires, arrogants, acharnés à tromper les simples pour les précipiter dans l'erreur⁴⁹. Le polémiste adopte alors l'attitude de son adversaire et il s'engage sur son terrain. Ici certes le traité ne fournit rien d'essentiel. Il permet toutefois de confirmer et de préciser certaines données plus largement exposées dans d'autres controverses.

Le *Contra Adimantum* revient ainsi souvent sur la question des interpolations scripturaires, argument tactique fréquemment utilisé dans la secte pour écarter tels *loci*⁵⁰ — encore qu'il ne fût pas exclu que certains *codices* en usage eussent pu parfois être altérés⁵¹. Mais, plus encore, Augustin reproche à l'envoyé de Mani et à ses épigones de « déchirer les Écritures⁵² », de les manipuler, de « jeter de la poudre aux yeux des ignorants en découpant différents passages — *capitula* — et d'user d'un procédé grossièrement fallacieux pour les faire se contredire entre eux⁵³ ».

Toujours sur ce chapitre des Écritures canoniques, Augustin relève aussi que ses adversaires récusent l'autorité des *Actes des Apôtres*. La raison en est que ce livre rapporte la venue du Paraclet, qui n'aurait donc pas attendu Mani⁵⁴. Les Manichéens en revanche font grand cas des contes aberrants contenus dans certains apocryphes — *cum in apocryphis pro magno legant*. Ils acceptent ainsi les *Actes de Thomas*, où il est question d'une malédiction prononcée par l'apôtre Thomas contre un homme qui, ne le connaissant pas, l'aurait souffleté ; en punition de son geste, le malheureux serait alors mort, déchiré par un lion⁵⁵. Ils recourent

aussi aux *Actes de Pierre* selon lesquels « la fille de Pierre lui-même devint paralytique à la prière de son père, et la fille du jardinier mourut à la prière du même Pierre⁵⁶ ».

Quand Augustin accuse les Manichéens de chercher à se concilier la bienveillance des païens⁵⁷ en prétendant faire aimer leurs divinités⁵⁸, nous avons là, malgré une formulation qui semblera tendancieuse, une indication intéressante. Il est en effet plausible que, dans leur propagande adroite, les missionnaires de la secte veillaient à ne pas heurter inutilement les croyances du paganisme traditionnel. La doctrine de Mani ne devait-elle pas tenter de s'adapter à tous les milieux culturels et religieux ? Mais, lorsque le défenseur de l'Église prétend que ses adversaires sont eux-mêmes tombés dans le polythéisme et le « matérialisme », son argument manque d'originalité. Selon lui, les hérétiques, qui croient aux pires bourdes⁵⁹, adoraient des « dieux nombreux ». « Pourquoi s'en étonner, ajoute-t-il, quand on les voit dans leur secte énumérer avec complaisance la très nombreuse famille des dieux ? N'en sont-ils pas venus à faire entrer ces choses visibles qu'ils vénèrent et adorent comme étant la lumière de la Vérité⁶⁰ ? » En réalité, Augustin retourne ici contre ses adversaires un passage de l'*Exode* qui était « exploité » par Adimantus pour dénoncer le caractère tyrannique de Yahvé : « Vous n'adorerez point les dieux étrangers. Je suis un Dieu jaloux⁶¹. »

Le *Contra Adimantum* n'ajoute rien aux observations du *De moribus Manichaeorum* dans sa brève mention à la *turba* des Auditeurs et au petit nombre des Élus — *pauci sancti*⁶² —, ou lorsqu'il critique les préceptes moraux qui diffèrent chez les membres de ces deux catégories de fidèles⁶³. Il en va de même pour les rapides allusions au mythe du Combat du Temps Médián⁶⁴ et au « cachot éternel » destiné à recevoir la Race des Ténèbres⁶⁵. Ces aspects de la doctrine manichéenne seront abondamment repris par la suite, en particulier dans les *Contra Faustum*, *Contra Felicem*, *Contra Secundinum* et *De natura boni*. En revanche, on notera avec attention les quelques indications relatives à l'enseignement de la secte sur quelques points précis : négation de la résurrection des corps⁶⁶ et surtout théorie de la métempsycose.

Augustin s'étend volontiers sur ce dernier point. Il y trouve sans doute l'occasion de faire oublier les questions embarrassantes des Manichéens sur les viandes déclarées impures par le *Lévitique*, sujet sur lequel ses adversaires se plaisaient pour leur part à dauber : pourquoi interdire la chair du chameau, de l'âne, du lièvre, du porc, de l'aigle, du milan, du vautour ? L'ancien Auditeur n'ignore pas que, devant un public peu préparé aux abstractions de la théologie ou de l'exégèse biblique, les considérations zoologiques étaient par contre fort appréciées. Et de questionner à son tour : pourquoi Adimantus veut-il que l'âme humaine puisse passer dans le corps des bêtes ? Le voilà qui — crime abominable — fouette son cheval ou tire sur son mors. Et si c'était l'âme de son père

qui se trouvait dans ce cheval ! Et si, en tuant les poux et les puces — ce qui est autorisé par les docteurs de la secte —, les Manichéens tuaient ainsi leurs parents ! Nient-ils que des petits animaux puissent recevoir une âme ? C'est donc qu'ils ne veulent pas passer pour des meurtriers. Et d'ailleurs, cette position est parfaitement illogique de leur part. S'ils admettent que l'âme humaine peut entrer dans un petit renard, pourquoi n'irait-elle pas dans une grosse belette — plus grande qu'un renardeau ! —, et alors pourquoi pas dans un rat, un lézard, une sauterelle, une abeille, une mouche, une punaise ? Et pourquoi donc s'arrêter à la puce⁶⁷ ?

Cet exemple, une fois de plus, montre assez combien en réalité les croyances de la secte, dans la mesure où elles étaient sclérosées par les pratiques admises, sinon suscitées directement, par les docteurs, tombaient à leur tour dans un ritualisme qui ne pouvait pas ne pas rappeler celui de la Loi judaïque. Pour échapper aux critiques qui leur étaient adressées, les arguties scolastiques des *primates*, là comme ailleurs, n'étaient rien moins que dérisoires.

Sans doute trouvera-t-on plus sérieuses — même si elles n'étaient pas plus efficaces — les critiques visant certains aspects de la dogmatique manichéenne. Notons d'abord une intéressante remarque concernant le culte dans la secte. Aux dires de ses adeptes, la célébration de ce culte serait indépendante des considérations de temps :

« Quand on leur demande là-dessus l'opinion de leur secte, toutes leurs explications tendent à faire entendre qu'ils n'observent pas les temps eux-mêmes — *non ipsa tempora* —, mais les choses dont ces temps sont les signes. Nous avons montré ailleurs que cela n'est que fable et mensonge⁶⁸. »

Ne faut-il voir, comme l'assure le polémiste catholique, que *res fabulosa atque falsissima* dans cette prétention des Manichéens à une sorte de culte fondamentalement « spirituel » ? Comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin, un rituel liturgique, certes, organisait minutieusement tant les prières quotidiennes que les jeûnes hebdomadaires et annuels⁶⁹. Rien ne permet ici toutefois de nier sans plus qu'il y eut une raison « symbolique » qui justifierait ces moments privilégiés.

Signalons enfin un point original du dogme à la connaissance duquel le *Contra Adimantum* apporte — indirectement il est vrai — sa contribution : le mythe du *Iesus patibilis*⁷⁰. C'est à travers cette conception qu'il nous faut nous situer pour tenter de saisir l'allusion au « pain qu'pleure⁷¹ » et à l'« âme de l'arbre⁷² ». Nous aurons à revenir sur la portée de ce dogme dans la doctrine manichéenne⁷³.

* * *

Quand on considère l'œuvre d'Adimantus, ses dimensions, la profonde connaissance des Écritures dont fait preuve le docteur manichéen et

son habileté à dresser les antithèses de ses *disputationes*, on comprend mieux que, propagé dès l'origine par de tels missionnaires, le manichéisme ait immédiatement bénéficié d'un très remarquable développement. On comprend aussi la brève indication donnée par Augustin : « Adimantus, l'un des disciples de Mani, que l'on regarde comme un grand docteur de la secte⁷⁴ ». Faustus, qui tentera de suivre l'exemple de son illustre précurseur, pouvait à son tour écrire dans la première phrase de son premier *capitulum* :

« Pour nous, frères très chers, après notre bienheureux père Mani, Adimantus, ce prodige de science, est le seul qui doive faire l'objet de toute notre étude⁷⁵. »

Contra Adimantum

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
7,1			+							+
10		+								
11		+		+						+
12,1										++
12,2										+
12,4							+			
17,4										
17,6					+					
20,3	+				+					
21					+					
22					+					
26	+									
27	+									
28,1			+							

CHAPITRE VII

Contra Epistulam quam uocant Fundamenti

I

La notice des *Retractationes* (II, 28) concernant le *Contra Epistulam quam uocant Fundamenti* — qui, par commodité, sera désigné plus simplement sous le titre de *Contra Epistulam Fundamenti* — se réduit en fait à une seule phrase. Elle prend place immédiatement à la suite de celle qui est consacrée au *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (II, 27). Nous avons là un *terminus a quo* apparemment assez précis pour la datation du traité antimanichéen. En effet, selon l'indication de son auteur, l'ouvrage adressé à Simplicianus, évêque de Milan, fut le premier de ceux qu'il écrivit après sa consécration épiscopale à Hippone¹. La question se pose toutefois de savoir si, lors de l'envoi du livre, son destinataire était déjà lui-même évêque. On sait que l'élection de Simplicianus eut lieu après la mort d'Ambroise, survenue — ainsi que le relate Paulin — la veille de Pâques 397, soit le 4 avril de cette année. Or, à nous en tenir aux documents, ni la précision mentionnée dans les *Retractationes*, ni le titre employé par Augustin pour s'adresser à son correspondant — *pater Simplicianus* — dans une lettre qui accompagnait l'ouvrage, ne constituent des arguments suffisants pour nous obliger à repousser à 397 la datation du traité. En effet, le nouvel évêque d'Hippone pouvait tout simplement en cette occasion accomplir une sorte d'hommage filial envers un prêtre âgé, qu'il avait des raisons de considérer comme son « père » spirituel avant même qu'il ne devînt son égal dans l'épiscopat². Le Nain de Tillemont — qui connaît fort bien les arguments contradictoires en présence ici — est d'avis que le livre fut adressé à Simplicianus alors qu'il était encore prêtre d'Ambroise. Si cet envoi avait eu lieu après la

II, p. 79-80.

succession du nouvel évêque au siège de Milan, il faudrait admettre que, de sa consécration épiscopale jusqu'à Pâques de l'année 397, Augustin eût été « près de deux ans sans faire aucun écrit ; ce qui assurément est difficile à croire... On aurait peine à trouver autant de temps dans le reste de sa vie qu'il ait passé sans faire de livres³ ».

Il est possible aussi d'ajouter d'autres considérations à cette raison de convenance. En effet, loin de plaider en faveur de la thèse favorable à un Simplicianus déjà élu évêque, la lettre 37 — à laquelle se réfèrent les Mauristes pour opter en ce sens — semble au contraire s'adresser à un destinataire qui n'avait vraisemblablement pas encore reçu sa nouvelle charge⁴. On retiendra donc⁵, pour reprendre la propre formule d'Augustin, que l'*Ad Simplicianum* fut écrit dès les premiers temps de son épiscopat : *in ipso exordio episcopatus mei*⁶.

Venant à la suite de cet ouvrage, il n'est pas arbitraire de penser que le *Contra Epistulam Fundamenti* fut mis à son tour en chantier en 396, pour être probablement achevé dans la même année ou en 397. Il faut en effet, dans notre supputation, tenir compte des travaux importants qui suivirent. Or, selon le catalogue des *Retractationes*, trois ouvrages s'insèrent entre notre traité antimanchéen et les treize « livres » des *Confessions* — dont, selon une opinion raisonnable, la rédaction dut commencer autour des années 397-398⁷ —, précédant le *grande opus* du *Contra Faustum*, lui-même achevé peut-être dès l'année 400⁸. Quoi qu'il en soit des approximations et de leur degré de probabilité, la critique de l'*Épître du Fondement* précède de loin la controverse publique du *Contra Felicem*, qui se déroula les 7 et 12 décembre 404⁹. Il reste que cette controverse — classée au trente-quatrième rang des *Retractationes* — est la seule ici à nous fournir un *terminus ante* précis et fermement établi.

Ces préalables de chronologie délimités, notre propos sera triple :

— en premier lieu, présenter les divers fragments de l'*Épître du Fondement* collectés à travers les traités d'Augustin et le livre d'Évodius ; une analyse systématique du document sera développée plus loin¹⁰, au fur et à mesure que son texte entrera dans le champ de notre recherche doctrinale ;

— montrer ensuite l'aspect nouveau de la polémique abordée par Augustin dans ce traité, aspect qui sera confronté avec la controverse organisée par la secte contre l'enseignement de l'Église ;

— tenter enfin de rechercher l'origine de cette Écriture de Mani et de préciser l'identité de son destinataire, compte tenu de nos connaissances actuelles sur la diffusion du manichéisme originel.

II

En entreprenant cet ouvrage, Augustin envisageait-il de dresser une critique intégrale de l'*Épître du Fondement* ? Si telle était sans doute son intention, le traité qui nous est parvenu présente une démarche diamétralement inverse de celle du *De Genesi ad litteram* : critique littéraire de la lettre de Mani d'une part, *expositio ad litteram* du premier livre du Pentateuque de l'autre. Mais il y a du moins un point commun entre les deux ouvrages : les projets envisagés au départ furent tous deux abandonnés avant achèvement¹¹.

Comme le souligne la notice des *Retractationes*, « le livre *Contre l'Épître de Mani* appelée du *Fondement*, en réfute seulement les débuts ». Augustin, qui était en possession d'un exemplaire de cet écrit, nous dit qu'il avait déjà préparé des *adnotationes* en vue de composer, quand il en aurait le loisir, une réfutation complète¹². L'évêque d'Hippone ne prit jamais le temps de terminer son entreprise.

Notre connaissance de l'*Épître* ne se limite toutefois pas à ces *principia* que cite le *Contra Epistulam Fundamenti*. En effet, à côté de ces passages, qui seront parfois repris, quelques fragments nouveaux se trouvent dispersés dans le *Contra Felicem* et le *De natura boni*. Sans doute s'agit-il là de morceaux figurant parmi ceux qui avaient déjà fait l'objet de notes critiques et qui, suivant la circonstance, pouvaient être immédiatement « exploitables » dans une controverse.

On ne saurait certes affirmer que, dans leur ensemble, les divers éléments dont nous avons ainsi connaissance constituent un texte suivi. L'analyse de ces fragments tend au contraire à montrer que certains sont des *membra disiecta* coupés de leur contexte. Cette constatation est évidente pour les citations qui n'avaient pas été utilisées dans le traité contre l'*Épître*. Le polémiste choisissait alors les *loci* qui entraient le plus facilement dans le sujet de la polémique en cours ou contre lesquels il avait l'occasion de faire jouer sa dialectique. En cela évidemment — et nous aurons à revenir sur ce point — l'évêque d'Hippone n'avait rien oublié de la tactique pratiquée à l'époque où, Auditeur zélé et attentif à l'exemple de ses maîtres, il se lançait aux *aniles fabulae* de l'Église. Car, autrefois comme aujourd'hui, il ne l'ignorait pas, le succès en ce genre de polémique dépendait pour une grande part du choix judicieux des textes à l'intérieur des Écritures contre lesquelles devait porter la *subversio*¹³. Bien sûr, la signification des documents ainsi manipulés se trouvait falsifiée, mais l'efficacité y gagnait.

Parmi les quelques passages de l'*Épître* qui nous sont parvenus, on peut noter que deux sont connus seulement, du moins dans leur intégralité,

II, p. 80.

par l'œuvre d'Évodius. On ne saurait évidemment en déduire que ces péricopes aient échappé à l'attention d'Augustin (l'une d'entre elle du reste faisant l'objet d'une mention de sa part). D'ailleurs, dans son livre, l'évêque d'*Uzalis*, qui n'avait pas été lui-même membre de la secte combattue, reprend largement l'argumentation et la documentation des traités antimanichéens de son ami d'Hippone¹⁴. Évodius pourrait aussi avoir eu communication par Augustin du manuscrit de l'Épître et des remarques qui l'accompagnaient¹⁵.

Pour la commodité de l'analyse d'abord, mais compte tenu également de l'état de « fragmentation » du document, tel qu'il était exposé par Augustin pour les besoins de la controverse et tel donc qu'il nous est connu, on peut distinguer dans l'*Épître du Fondement* dix péricopes, d'inégale importance, dont certaines se succèdent dans le texte. Chaque passage est cité au moins dans un traité ; certains fragments se trouvent utilisés dans plusieurs ouvrages.

1) *Contra Epistulam Fundamenti*, 5, 6, p. 197, 10-12 ;

Contra Felicem, I, 1, p. 801, 16-18.

Reprenant un formulaire traditionnel — du type de ceux qui figurent en tête des Épîtres pauliniennes —, l'*Épître du Fondement* s'ouvre par une « adresse » où Mani se présente en annonçant son titre — « apôtre de Jésus Christ » — et sa mission de porteur de la Gnose salvifique.

2) *Contra Epistulam Fundamenti*, 11, 12, p. 206, 19-24 ;

Contra Felicem, I, 1, p. 801, 18-24.

Dans une brève et intense parénèse, l'auteur promet la « vie éternelle et glorieuse » à celui qui sera instruit de la *divina cognitio* et saura la conserver au plus intime de son être^{15bis}.

3) *Contra Felicem*, I, 16, p. 819, 9-15 ;

Cf. *Contra Epistulam Fundamenti*, 11, 13, p. 207, 11-13 et 18-20.

Après le prologue, suit alors ici une formule de bénédiction « trinitaire » appelant, sur les « frères saints et bien-aimés », la paix, la protection contre le Mal, et enfin, pour chacun, la Connaissance directe de son âme.

4) *Contra Epistulam Fundamenti*, 12, 14, p. 207,25 - 208,11 ;

12, 15, p. 208, 23-26.

Il faut d'abord, à notre sens, souligner la particulière importance de ce passage. Il y est fait mention du nom d'un certain Patticius qui s'était adressé à Mani pour obtenir des éclaircissements sur un point du dogme. Plutôt que de répondre directement — et uniquement — à la question

II, p. 80.

posée, l'hérésiarque propose de présenter une vue générale de sa doctrine. De ce passage essentiel, on retiendra dès maintenant que l'enseignement manichéen ne saurait être distribué à travers des « vérités » partielles. Pour être « illuminante », cette doctrine doit être appréhendée à travers le mythe global, car la Gnose est indivisible. Telle est bien, dès le départ, la leçon « fondamentale » de l'Épître.

5) *Contra Epistulam Fundamenti*, 13, 16, p. 209, 11-28 ;

Cf. *Contra Secundinum*, 3, p. 909, 20-21 ;

Contra Felicem, I, 17, p. 820, 10-12 ;

De natura boni, 42, p. 877, 18-20.

Ainsi qu'il l'avait annoncé, Mani commence ici son enseignement en présentant, comme premier volet d'une vaste fresque, le Principe du Bien en son Royaume, au Temps Antérieur. Dieu, le Père, règne alors sur l'Empire de la Lumière, avec ses douze « membres », ses Éons innombrables ; en cette *lucida et beata terra*, qui ne saurait être ébranlée ni renversée, tout est ordre et harmonie.

6) *Contra Epistulam Fundamenti*, 15, 19, p. 212, 9-22 ;

Cf. *Contra Felicem*, I, 19, p. 824, 16-17, ¹⁶.

Faisant un contraste absolu avec le Royaume de Dieu, autant que les Ténèbres sont le contraire de la Lumière, tel se présente le deuxième des Principes éternels, le Mal et son Souverain — *inmanis princeps* —, qui s'est imposé dans les gouffres du chaos, les luttes intestines et l'horreur d'une *terra pestifera*.

7) *Contra Felicem*, I, 19, p. 824, 23-29 ;

De natura boni, 42, p. 877, 21-26 ;

Cf. *Contra Secundinum*, 20, p. 935, 23-26 (= p. 937, 5-8).

Les deux Principes ayant été présentés et « situés » à travers le récit mythique, l'Épître annonçait alors le second acte, celui qui inaugure le Temps Médián. Il est clair toutefois que le fragment présenté ici — et qui montre la réaction du Père de la Lumière devant l'agression des Ténèbres — était précédé, dans le développement du récit, d'un épisode relatant l'origine du Combat : comment et pourquoi la *gens tenebrarum* en est venue à rompre l'équilibre établi durant le Temps Antérieur et s'est avancée sur le Royaume adverse. Ce passage est donc coupé de son contexte. Il suffit d'ailleurs de lire le compte rendu des débats du *Contra Felicem* pour voir que, entre la description du Royaume des Ténèbres et l'invasion de la Terre de la Lumière, s'insérerait un passage de l'Épître dont lecture a été donnée en séance mais qui, n'ayant fait alors l'objet d'aucune remarque de la part d'Augustin, ne fut pas relevé dans les

Gesta ecclesiastica de la controverse¹⁷. On pourrait trouver une allusion à cette péripétie du mythe dans le *De moribus Manichaeorum*¹⁸ et aussi dans le *Contra Faustum*¹⁹.

8) *De natura boni*, 46, p. 884,29 - 886,17.

Cette péricope, particulièrement longue, décrit les avatars qui aboutirent à l'apparition du premier homme. Après les promiscuités des « Avortons » issus de la Substance du Mal, tombés sur la terre et dévorés par leur Prince, cet Archidémon et sa « compagne » engendrèrent Adam. L'ancêtre de l'humanité est donc le rejeton de la Matière mauvaise, qui avait absorbé une partie de la Lumière ravie au Royaume de Dieu. A l'image de son géniteur et de tout l'univers, le premier homme est un « mélange » contenant des vertus divines et des forces maléfiques. Cet épisode — certainement tronqué puisqu'on n'y voit pas la formation de la première femme — prenait place à la suite de plusieurs autres auxquels Augustin fait de nombreuses allusions, dont l'une en présence de Felix, qui ne le dément pas²⁰. On constate une fois de plus que les controverses n'ont pas relaté tous les développements du mythe original.

9) ÉVODIUS, *De fide contra Manichaeos*, 28, CSEL, t. 25, 2, p. 964, 7-10.

Avec cette phrase de l'Épître, extraite de son contexte, nous avons la seule allusion connue qui concerne le Christ — *Saluator, pater iustorum* — et sa « crucifixion », apparente puisque le véritable crucifié aurait été l'« ennemi ». Cette brève citation est suivie, dans le traité d'Évodius, de considérations détaillées sur le même sujet : c'est le Prince des Ténèbres qui porta la couronne d'épines avec ses compagnons, lui qui fut revêtu d'un manteau de pourpre et qui but le vinaigre, ce furent les *duces tenebrarum* qui ont été blessés par la lance et les clous. Il semble fort probable qu'Évodius s'inspirait ici des données de l'Écriture manichéenne. Faustus lui-même se référerait sans doute aussi à cette section de l'*Épître du Fondateur* quand il écrivait : « Nous professons qu'il (le Christ) n'a souffert qu'en apparence et qu'il n'est point vraiment mort²¹. »

10) ÉVODIUS, *id.*, 5, p. 952,28 - 953,16 ;

Cf. *De natura boni*, 42, p. 878, 6-7 et 23-25.

Ce dernier texte annonce le châtement qui est réservé aux « âmes devenues ennemies de la sainte Lumière ». A jamais écartées de la « Terre pacifique », elles seront clouées sur le *globus horribilis* qui a été préparé pour contenir l'engeance du Mal après la victoire de Dieu. Ce passage concernant le sort des âmes pécheresses au Temps Final, il s'ensuit logiquement qu'il devait se situer dans la dernière partie de l'Épître.

L'occasion s'offre ici de souligner l'intime connaissance que possédait l'ancien Auditeur des Écritures de la secte. Cette péricope de l'*Épître*

du *Fondement* ne se trouve citée intégralement que par Évodius, qui précise sa référence : *item in epistula Fundamenti sic* (ipse Manichaeus) *dicit*. Toutefois, dans la réponse à un *capitulum* de Faustus²², et bien que ne faisant pas alors mention de sa source, Augustin reproduit fidèlement la pensée exprimée dans un membre de phrase de ce texte (passage qu'il avait déjà rapporté, il est vrai, dans le *De natura boni*). Il se peut certes que ce *locus*, inséré ainsi sans référence dans le *Contra Faustum*, ait été de ceux qui avaient fait l'objet de ces annotations dont il parle. Si besoin était, on pourrait alors en tirer une confirmation. L'enseignement de Mani sur cet aspect de sa doctrine — l'eschatologie — prenant logiquement place à la fin de l'Épître, l'utilisation qu'en fait Augustin serait une bonne preuve de l'exactitude de la notice des *Retractationes*, où le polémiste écrit que les remarques déjà prêtes permettraient de réfuter cette Écriture toute entière : *quibus tota subuertitur*.

III

Avec le *Contra Epistulam Fundamenti*, l'évêque d'Hippone amorçait une nouvelle étape de sa controverse. Naturellement, la nouveauté de la tactique ne peut apparaître que dans la mesure où notre analyse des *antimanichaeana* nous permet de comparer ce livre avec les ouvrages précédents. Or, quand il décidait cette *disputatio*, le polémiste avait déjà composé sept traités qui, sous des angles variés et pour des raisons diverses, poursuivaient tous le même combat. Outre qu'une méthode de recherche qui porterait sur telle œuvre en la détachant du contexte général de la controverse serait aberrante, il se révélerait aussi parfaitement illusoire de prétendre saisir l'originalité du livre dirigé contre l'Épître de Mani, et son intérêt spécifique, si on ne situait pas ce travail à la place qu'il occupe dans la chronologie de l'œuvre augustinienne, où il constitue comme un nouveau jalon pour la démarche polémique du défenseur de l'Église. Une remarque préalable s'impose alors d'elle-même. Cette nouvelle tentative pour briser la propagande adverse ne fournit-elle pas aussi la preuve que, une dizaine d'années après le déclenchement de la campagne contre la secte — et malgré les condamnations lancées par le pouvoir impérial —, le manichéisme continuait de représenter le même danger pour la *Catholica* ?

Mis à part le cas du *De moribus Manichaeorum* — où le nouveau baptisé s'en prenait avec une rare virulence à ceux que, la veille encore, il honorait comme Saints —, les traités d'Augustin avaient jusqu'alors essentiellement visé à proposer une nouvelle lecture des livres de l'Ancien Testament, cible favorite des propagandistes hérétiques. Il s'agissait donc d'une œuvre défensive : expliquer « la Loi et les Prophètes », qui figuraient parmi les Écritures canoniques²³. Certes, avec le *De duabus animabus*,

II, p. 81.

une orientation neuve s'était dessinée²⁴. Il reste que le dogme attaqué — pour essentiel qu'il fût dans la doctrine manichéenne — ne constituait pas vraiment un sujet de critique accessible aux non-initiés. Ajoutons que les discussions sur les problèmes de la *deliberatio* et de la pénitence pour l'*anima bona* et l'*anima mala* étaient trop subtils pour retenir l'attention d'un public friand de considérations plus imagées. Or ces considérations, l'*Épître du Fondement* en fournit amplement l'occasion. Avec ses deux « terres » — autrement plus étonnantes encore que l'exotique jardin de l'Éden —, avec ce « combat » d'où un dieu sort apparemment vaincu par son ténébreux ennemi, avec les étranges métamorphoses qui aboutissent à la procréation du malheureux Adam — sans oublier les intéressants aspects « honteux » des promiscuités entre démons et diablesses —, avec donc cette fantasmagorie délirante, où chaque détail peut faire l'objet de longs commentaires avant d'être rejeté comme absurde pour l'homme sensé ou comme abominable devant la conscience chrétienne, l'*Épître* de Mani était la bienvenue. Telles qu'elles se présentaient à travers les pages du *Trésor de Vie*, les révélations de l'hérésiarque fournissaient enfin à la polémique catholique des filons aussi riches à exploiter que l'avaient été, pour Adimantus, les meilleures pages du Pentateuque. Ainsi Augustin, qui, mieux que personne, savait que les docteurs de la secte, fidèles successeurs du « disciple de Mani », n'en finissaient pas pour leur part de scruter les Écritures judaïques, allait pouvoir attirer le débat sur un autre terrain, combien prometteur : celui des Écritures manichéennes.

Peut-on parler d'un plan dans le *Contra Epistulam Fundamenti* ? Ce serait ignorer dans quelles conditions ce travail a été entrepris et quel but se proposait l'auteur : réfuter l'enseignement de l'*Épître*, en suivant — progressivement sinon systématiquement — le texte de Mani à partir de l'exorde. Si plan il pouvait y avoir, c'eût été celui même du document manichéen. Or, en définitive, même l'économie adoptée par ce texte n'aura pas été suivie jusqu'à son terme puisque le « commentaire » en est resté aux *principia* de l'Écriture. En fait, le traité est formé d'un enchaînement de considérations diverses, d'importance et de qualité fort inégales. L'auteur reprenait ainsi sans doute — en les développant en fonction non pas tant de l'intérêt de l'*Épître*, pour son enseignement, que du résultat polémique immédiat — une partie de ces notes qui eussent permis une critique intégrale de l'œuvre²⁵.

On peut certes voir en quel sens s'orientent ces critiques qui accompagnent les passages de l'*Épître* à mesure qu'ils sont cités. Avant même de commencer son travail de dissection, Augustin tente, comme à l'accoutumée²⁶, de s'adresser à ses anciens coreligionnaires, en faisant montre de sa bienveillance à leur égard. Donnant immédiatement le ton qui dominera par la suite — la dénonciation des *carnalia phantasmata* —, il n'est pas, confesse-t-il, de ceux qui, n'ayant jamais succombé aux

« illusions charnelles », peuvent jeter allègrement l'anathème sur les victimes de ces errements. Lui qui a si longtemps et si durement été ballotté — *ego autem qui diu multumque iactatus* —, il a bien connu cette misère. A ces égarés, avec qui il demeure lié par une sorte de secrète intelligence, l'ancien Auditeur vient annoncer la bonne parole de la religion chrétienne, celle qui retient le croyant dans l'Église catholique, quel que soit par ailleurs son degré d'évolution dans l'intelligence de la foi ou sur la route de la sainteté²⁷.

La critique de l'Épître vient alors et elle portera successivement sur les six premiers fragments présentés²⁸. En premier lieu, le titre même revendiqué par Mani — *apostolus Iesu Christi* — est rejeté comme une usurpation mensongère²⁹. Sollicitant quelque peu le texte de cette adresse, Augustin en tire plusieurs remarques. Selon lui, au mépris des véritables Écritures et par le titre d'« apôtre » qu'il s'attribue, Mani tente en fait de se présenter lui-même comme étant le Saint Esprit. S'il peut sembler arbitraire de prétendre découvrir ce dessein du prophète perse dans l'*incipit* de cette Écriture, il est toutefois parfaitement exact que les Manichéens croyaient que le fondateur de leur secte était animé dans son entreprise par le Paraclet, voire qu'il incarnait en lui le Paraclet³⁰. Tirant argument de l'importance donnée à la célébration du *Bêma*, l'ancien Auditeur, dont les souvenirs sont demeurés bien vivants, assure que cette fête a remplacé la Pâque chrétienne et que Mani a pris aussi la place du Christ³¹.

Après s'être longuement attardé sur la titulature et les implications qu'il y décèle — *nolo ergo in eius limine ulterius immorari : interiora uideamus*³² —, Augustin est en revanche fort bref quand il en vient aux très manichéennes déclarations contenues dans la parénèse et la bénédiction. Simple remarque : il reproche à Mani de promettre la vérité au lieu de la montrer. Le polémiste manquerait-il d'arguments pour critiquer les paroles de l'Épître quand elles dépassent les figures du mythe ? Ces expressions lui échapperaient-elles ou, en les critiquant, craindrait-il de toucher du même coup à certaines paroles de l'apôtre Paul, apparemment fort semblables ? L'évêque d'Hippone s'en tire avec une piètre pirouette : « Je ne veux pas blâmer absolument tout ce qui est écrit au début de l'Épître avant d'en aborder le fond, car ce serait gaspiller beaucoup de peine sur des détails³³. »

Des détails — *res minores* —, c'est ainsi qu'il entend cette parénèse, où nous avons peut-être la plus remarquable proclamation en faveur de la Connaissance gnostique qui nous soit parvenue de toutes les Écritures manichéennes³⁴. Des détails, c'est ainsi qu'il passe également sans s'arrêter sur cette profession de foi où Mani fait figurer, dans sa « Trinité », une Puissance « lumineuse » — *dextera luminis*³⁵ — qui tient la place du Christ. Bien mieux, la formule « hérétique », dont la portée, semble-t-il, échappe au polémiste, est adoptée d'emblée — ce qui dut réjouir les docteurs de la secte : « Si l'Épître ne disait que des choses de cette sorte,

je concéderais que tous doivent la lire et s'y conformer³⁶. » Il ne réagit pas plus quand Mani parle des contradictions qui opposent entre elles « les diverses Écritures et Révélation » précédant son enseignement³⁷.

Avant de reprendre son commentaire, Augustin attendait donc que le texte en arrivât à la doctrine des deux Substances. Il s'agit là, écrit-il, d'assertions gratuites, bonnes pour abuser la crédulité des ignorants³⁸. Critiquant *ad litteram* — comme les Manichéens le faisaient eux-mêmes pour les récits de l'Ancien Testament — la présentation mythique du Royaume de Dieu que trace l'Épître, il fait appel ici à une argumentation originale où l'immatérialité de Dieu est affirmée indirectement, comme si elle était un corollaire de la spiritualité de l'âme³⁹. C'est ensuite une longue liste de considérations sur le thème de ces deux « terres » qui, selon l'exposé imagé de Mani, symbolisent la dualité des Principes contraires⁴⁰. Qu'il s'agisse des cinq « natures » et des membres de la *gens tenebrarum*, qu'il s'agisse aussi de ce fameux « coin » — *cuneus niger* — par lequel la race des Ténèbres avait entamé le Royaume de la Lumière, et, plus encore, de la ligne qui marque la frontière entre les deux empires, les descriptions de l'Épître, avec la luxuriance de leurs détails, se prêtaient parfaitement au but recherché par le polémiste.

Car, dans son *Contra Epistulam Fundamenti*, Augustin tenait par dessus tout à montrer, face aux critiques continuelles de ses adversaires, que le récit génésiaque était autrement plus « spirituel » et sensé que le fatras des imaginations « charnelles » et des rêves absurdes de Mani. Les représentations anthropomorphiques du Dieu du Pentateuque et des Prophètes étaient somme toute préférables aux fables grotesques de cette Épître :

« Il y a encore cette différence. Les charnels qui imaginent Dieu sous la forme corporelle et qui, s'ils doivent être nourris de lait en se tenant dans le sein de l'Église catholique, sont préservés par là de se jeter dans des opinions téméraires, mais nourrissent en ce sein le pieux désir de chercher... Plus ils avancent dans cette intelligence, plus ils s'affermissent dans leur catholicisme. Mais les Manichéens, s'ils renoncent aux rêveries imaginaires de ce mythe, ne pourront plus être Manichéens⁴¹. »

Bref, la doctrine manichéenne serait fondamentalement « charnelle », c'est-à-dire matérialiste⁴².

Dans une dernière partie — qui représente le tiers du traité⁴³ —, Augustin abandonne totalement la critique de l'Épître pour exposer son propre enseignement. Prenant exemple de ces éléments de la *gens tenebrarum* que Mani situe dans la Terre des Ténèbres, il s'emploie à montrer que, malgré leurs déficiences, il s'agit là encore de « natures », et, « parler de ces natures, c'est parler de certains biens ». Toute nature étant nécessairement bonne — *omnis natura, in quantum natura, bonum esse* —, le mal, qui est contre la nature, ne peut donc trouver là son origine. Il est en effet une corruption provenant du néant — *ex nihilo esse corrup-*

tionem. Or, bien que venue de Dieu, conformément à l'ordre établi par lui, toute nature est corruptible. Nous retrouvons ainsi dans ces chapitres nombre d'idées déjà exprimées, en particulier dans le *De libero arbitrio* et dans le *De moribus Manichaeorum*⁴⁴.

Sans doute serait-il arbitraire de soupçonner le polémiste de n'avoir cherché, en engageant sa critique de l'Épître, qu'un prétexte pour exposer à nouveau sa propre doctrine sur le sujet du mal. Nous avons vu que tel n'était pas son propos essentiel. Regrettons cependant que l'œuvre entreprise ait dévié de son objet. Préoccupé d'abord, pour contrecarrer la propagande anticatholique de la secte, d'épiloguer à son tour sur les « aberrations » de la *fabula*, plus soucieux aussi de développer sa pensée propre et celle de l'Église que de faire connaître la doctrine des adversaires, l'évêque d'Hippone n'aura guère consacré qu'une trop brève partie de son livre à nous livrer cette *Épître du Fondement*. De fait, force est bien alors de constater que, par le titre qu'il a donné à son traité, loin de tenir sa promesse, Augustin trompe doublement son lecteur.

IV

Un autre problème se pose encore, « fondamental » lui aussi puisque sa solution conditionne grandement l'insertion de cette Écriture parmi les livres canoniques du manichéisme : peut-on identifier l'*Épître du Fondement* avec un des ouvrages de l'hérésiarque dont les titres nous sont connus par ailleurs ? Et aussi, à qui Mani, « apôtre de Jésus Christ », adressait-il sa lettre et en quelles circonstances aurait-il pu l'écrire ? C'est vers ces questions, qui n'ont jamais reçu de réponses fondées, qu'il convenait naturellement d'orienter notre recherche et de la poursuivre en vue d'apporter une solution.

On sait le crédit considérable dont bénéficiait l'Épître dans les communautés d'Afrique, où elle était très largement diffusée auprès de tous les fidèles en quête de la gnose doctrinale : *epistula fundamenti, quae fere omnibus qui apud uos inluminati uocantur solei esse notissima*⁴⁵. Felix, qui connaît bien ses Écritures, protesta après la confiscation de cinq *auctores*⁴⁶, parmi lesquels figurait l'*Épître du Fondement*, citée au même titre que le *Trésor de Vie*. On constate aussi que ce sont là les deux « sources » manichéennes auxquelles se référait Augustin dans sa controverse avec le docteur de la secte⁴⁷. Or, si le *Thesaurus* est toujours mentionné dans les listes qui nous sont parvenues des œuvres de Mani — aussi bien par les *Acta Archelai* et les deux formules grecques d'abjuration⁴⁸ que par le *Fihrist* de Ibn-an-Nadim⁴⁹ —, en revanche, on ne trouve nulle part le nom de l'*Épître du Fondement*. Certes, ce silence ne met pas nécessairement en cause l'authenticité du document. Celui-ci en effet

est un écrit secondaire et, malgré l'importance que lui accordaient les Manichéens — tout au moins pour la formation élémentaire des Auditeurs —, il n'avait pas sa place dans le répertoire des grandes œuvres doctrinales. Cette « épître » peut-elle du moins être identifiée ?

Le prophète perse avait eu l'occasion d'écrire, à divers destinataires, sur des sujets en rapport avec des aspects de son enseignement ; on sait qu'un *corpus* de ces *Lettres* fut exhumé lors des découvertes du Fayoum en 1931⁵⁰. Plusieurs des *epistolae* du maître, traduites en latin comme ses autres œuvres⁵¹, circulaient dans les milieux manichéens d'Afrique. On y trouvait même développées avec plus de précision — *expressius* — les questions exposées dans l'*Épître du Fondement*. Cependant, si cette dernière était fort célèbre, tel n'était pas le cas des autres, *paucioribus notae sunt*⁵². L'ancien Auditeur, bien au fait de cette littérature, ajoute encore que les lettres du fondateur de la secte commençaient toutes par la même formule : « Mani, apôtre de Jésus Christ⁵³ ».

Nous n'avons aucune raison de douter qu'il s'agissait bien là d'écrits authentiques. Bien mieux, nous avons même une occasion de voir confirmée cette précision apportée par Augustin sur la titulature servant d'introduction. En effet, dans la collection des *Épîtres* qui nous parvinrent du Fayoum, dans leur version copte — et dont le *codex* (P. 15998), avant d'avoir été étudié, fut malheureusement presque entièrement détruit en 1945, lors d'un bombardement de Berlin —, se trouvait une lettre « à Ktésiphon⁵⁴ », traitant des « Vigiles », et dont l'*incipit* était : « Mani, l'apôtre de Jésus Christ, et Sisinnios et les fidèles Élus qui sont avec moi⁵⁵... ».

L'authenticité de l'*Épître du Fondement* n'a certes jamais fait l'objet du moindre doute, ni de la part des Manichéens eux-mêmes — qui en firent le plus large usage —, ni de la part d'un adversaire aussi informé qu'Augustin et qui, à l'occasion, se montra fort réservé devant un autre écrit attribué à l'hérésiarque et sur lequel il manquait d'information⁵⁶. Cette *Épître* ne figurerait-elle pas alors dans la précieuse liste dressée par le bibliographe arabe Ibn an-Nadîm, qui cite les titres de soixante-seize lettres écrites par Mani et ses premiers successeurs⁵⁷ ?

On sait, par un des fragments de l'*Épître* relevés dans le traité d'Augustin, que Mani s'adressait ici à un certain Patticius⁵⁸. Ce nom peut-il être identifié avec celui d'un des destinataires qui figurent dans le texte du *Fihrist* ? Tel se précise le problème.

Non sans quelques réserves, P. Alfarcic avait avancé une hypothèse⁵⁹ qui, compte tenu des documents dont il pouvait disposer, était certes ingénieuse, encore que discutable⁶⁰ et incomplète aussi dans son fondement. Il remarquait que ce Patticius pourrait être le même personnage que le destinataire de la septième des *Épîtres* de Mani, dans la classification de Ibn an-Nadîm. Cette lettre s'intitule en effet : « la grande *Épître*

à Fataq⁶¹ ». Or le texte arabe transcrit aussi précisément sous cette forme de Fataq (plusieurs variantes phonétiques possibles : Fattaq, Futtaq, Fattiq) le nom du père de Mani⁶², appelé Patekios dans la grande formule grecque d'abjuration⁶³. Poursuivant sur ces considérations, P. Alfaric eût aussi pu faire appel à d'autres documents. Les sources syriaques, par exemple, désignent le père de l'hérésiarque sous le nom de Patik⁶⁴, ces est sans doute le plus proche de la forme primitive et authentique⁶⁵.

Ces divers rapprochements permettent de tirer une première indication. Le nom latinisé de Patticius peut fort bien avoir été formé sur celui du syriaque Patik (ou Patek) — qui aurait donc figuré dans le texte original de l'Épître —, lui-même devenu Fataq dans la tradition arabe utilisée par Ibn an-Nadim pour dresser son inventaire. Loin de faire problème, ces variations de transcriptions et de vocalisations permettent au contraire de suivre directement la forme originelle.

Du même coup — et en ne considérant que ces seuls problèmes d'onomatistique —, il s'ensuit que nous sommes en droit de voir, dans « la grande Épître à Fataq », l'*Epistula Fundamenti* adressée à Patticius, laquelle aurait ainsi été connue, du moins quant à son existence, par l'historien arabe de Bagdad, qui utilisait une documentation manichéenne d'origine orientale. En un sens, si besoin était, la « canonicité » de l'Épître se trouverait ainsi confirmée. Il reste toutefois que l'hypothèse envisagée apparemment par P. Alfaric ne saurait être retenue quand, se référant à la formule grecque d'abjuration, il semble considérer qu'il y aurait identité de personne entre notre Patticius-Fataq et Patikios, le père de Mani.

D'une part, on comprendrait déjà mal que, même en sa qualité de maître de la secte, Mani usât de la formule citée dans l'Épître pour écrire à son père : *frater dilectissime Pattici*. On comprendrait moins encore d'autre part que Fataq (Patticius) — au cas où il se fût agi ici du père de Mani —, ait eu besoin de s'informer sur les points doctrinaux pour lesquels le nouvel « apôtre de Jésus Christ » était consulté. Si l'on considère cet aspect, il en ressort en effet qu'un des adeptes de la nouvelle religion se trouvait confronté à des difficultés particulières, probablement à l'occasion de sa tâche missionnaire. Or, au vu des documents en notre possession, rien ne permet de penser que, pour sa part, le père de l'« arkhègos » ait rencontré ce genre de difficultés dans son activité apostolique⁶⁶.

Pour parvenir à identifier la personnalité de ce Patticius dont fait mention l'*Épître du Fondement*, il est indispensable de ne pas perdre de vue les raisons qui l'avaient amené à recourir aux lumières du prophète et que celui-ci rappelle dans sa réponse :

« Tu m'as fait savoir que tu désirais connaître comment sont nés Adam et Ève : s'ils procèdent eux-même du Verbe (*uerbo... prolati*), ou s'ils sont engendrés de la chair (*progeniti ex corpore*). Je vais te donner la réponse qui convient. Car, dans des Écritures ou dans des révélations différentes,

ce qui touche à ce sujet se trouve être diversement introduit et rapporté. C'est pourquoi sur ce point, la vérité, telle qu'elle est, est ignorée par la plupart des peuples et par tous ceux aussi qui ont longtemps et abondamment discuté de la question. En effet, sur la génération d'Adam et d'Eve, s'il leur était arrivé de posséder la Connaissance manifeste, ils n'eussent jamais été soumis à la corruption et à la mort⁶⁷. »

Les sujets sur lesquels Patticius demandait des éclaircissements dénotent assez que ce disciple avait trouvé des difficultés dans la diffusion de sa doctrine. Il se trouvait dans un milieu où le manichéisme avait à s'affronter à des théologies chrétiennes plus anciennes : *qui etiam de hoc diu multumque disputarunt*.

Car, est-il besoin de le souligner, Mani — qui consacra lui-même toute sa vie à la prédication — n'écrivait pas cette importante *Épître du Fondement* pour la seule édification d'un de ses adeptes. Il s'agit ici d'une véritable Écriture où l'« apôtre de Jésus Christ » expose une sorte de *compendium* de son enseignement : le « fondement » de sa doctrine. Au-delà du cas particulier de Patticius, il répondait à l'attente de ceux qui se heurtaient aux mêmes difficultés, ayant eux aussi reçu mission de propager le message, « comme un marchand qui fait étalage de ses trésors⁶⁸ ». Vers quel pays Patticius et ses compagnons avaient-ils été envoyés ?

Des diverses régions — de l'Iran, du nord-ouest de la péninsule indienne et des provinces romaines — vers lesquelles partirent des prédicateurs à l'époque même de Mani⁶⁹, aucune ne présente mieux ce caractère de christianisme effervescent que l'Égypte. Ce pays était un véritable carrefour où se rencontraient, pour reprendre encore la formule de Mani, « des Écritures et des révélations » qui abordaient diversement les problèmes de la cosmologie et de l'anthropologie, à travers les conceptions du moyen-platonisme et les vues gnostiques. Carpocrate, Basilide, Valentin, représentants de mouvements gnostiques et fondateurs de sectes, n'étaient-ils pas tous trois originaires de cette terre d'élection du syncrétisme, où ils avaient activement diffusé leurs conceptions hétérodoxes au cours du II^e siècle ? C'est en Égypte précisément, autour de la prestigieuse école d'Alexandrie, qu'avait pris un développement tout à fait remarquable cette doctrine du Logos à laquelle Patticius faisait une référence explicite quand il interrogeait Mani sur l'origine des premiers hommes : *cuiusmodi sit natiuitas Adae et Euae, utrum uerbo sint idem prolati, an progeniti ex corpore*. Il suffira à ce propos de rappeler l'enseignement d'Origène qui, jusqu'à une douzaine d'années avant l'arrivée de la première mission manichéenne, avait illustré le Didascalée d'Alexandrie. Dans les questions posées par Patticius, on retrouve en effet, exprimés avec une étonnante similitude, ces problèmes qu'évoquait déjà le célèbre maître dans son *Traité des Principes* (Peri Archôn), composé quelque vingt ans après le début de son activité dans la métropole d'Égypte et qui reflète la doctrine qu'il dispensa si longtemps devant

de multiples auditoires. Origène avait débattu de ces questions auxquelles les missionnaires manichéens devaient à leur tour apporter une réponse et qui les embarrassaient : l'âme se transmet-elle par génération, en vertu des forces séminales du corps ? est-elle engendrée ou non ? puisqu'elle est incorporelle, n'a-t-elle pas plutôt été faite par le Christ, selon qu'il est écrit dans l'Évangile que tout a été fait par le Verbe⁷⁰ ?

Si, comme l'analyse de ce passage de l'*Épître du Fondement* nous amène à le penser, la lettre devait répondre à des points doctrinaux déjà fort agités dans la chrétienté égyptienne, un dernier problème se pose alors. Pouvons-nous identifier les prédicateurs de la secte qui vinrent en Égypte sur mission de Mani et qui sollicitèrent de leur maître des compléments de formation pour mener à bien leur activité de propagande ?

Parmi les documents manichéens découverts en Asie centrale⁷¹, un texte écrit en moyen perse — le fragment M 2, provenant de la région de Tûrfân — nous fournit de précieux renseignements sur « la Venue de l'Envoyé dans les pays ». Il relate ainsi l'activité de Mani et de ses disciples pour prêcher la nouvelle doctrine dans les diverses zones de l'Empire romain, du Khorâssân et dans le royaume des Kûchâns⁷².

Entre les années 244 et 261, une mission avait été envoyée en Égypte⁷³. Elle était confiée à deux prédicateurs, Addas (ou Addâ) — qu'Augustin identifiera avec le célèbre Adimantus⁷⁴ —, dont l'œuvre eut un tel retentissement jusqu'en Afrique, et un nommé Patig⁷⁵. Le fragment de Tûrfân précise que l'activité des deux prosélytes aboutit à gagner à la secte de nombreux adeptes, Élus et Auditeurs. Les missionnaires avaient toutefois rencontré une forte opposition et ils durent livrer bien des controverses avec les représentants des doctrines déjà répandues dans le pays⁷⁶. Après une année passée en Égypte, Patig revint auprès de Mani. On ignore si ce retour avait déjà été prévu lors de l'organisation de l'expédition, s'il fut décidé par la suite à l'initiative de l'hérésiarque, qui aurait rappelé son disciple, ou si — ce qui peut sembler plus probable —, devant les difficultés particulières rencontrées en cette région, en raison des polémiques doctrinales qui étaient imposées, Patig, avec l'accord de son compagnon, décida de venir exposer la situation à son maître. De toutes façons, il semble bien y avoir un rapport entre ce retour de Patig et les dispositions prises alors par Mani. Celui-ci en effet, précise toujours le fragment M 2, dépêcha vers Addas trois scribes et lui fit aussi parvenir certaines de ses Écritures : son Évangile — ou *Évangile de Vie*⁷⁷ — et deux autres ouvrages.

Il n'est pas dans notre objet d'étudier ici l'œuvre poursuivie en Égypte par Addas⁷⁸. Il nous faut toutefois retenir l'étonnante convergence entre les données fournies par les deux documents manichéens, l'*Épître du Fondement* et le fragment de Tûrfân. Dans le premier, on relève une indication explicite des préoccupations de Patticius, qui faisait appel à Mani pour obtenir des précisions sur un point du dogme fort discuté,

on le sait, par les docteurs de l'école alexandrine. Dans l'autre, on signale que, après le retour de Patig, informé de la situation en Égypte et des querelles doctrinales auxquelles le manichéisme devait faire face, Mani envoya à Addas trois Écritures, instruments sans doute les mieux appropriés pour répondre aux conditions du contexte religieux de ce pays.

Sans qu'il soit nécessaire de revenir sur la question de la transcription du nom syriaque en nom latin, déjà suffisamment évoquée plus haut⁷⁹, il paraît maintenant établi que le Patticius cité dans l'*Epistula Fundamenti* et le Fataq dont parle Ibn an-Nadîm, comme destinataire de la « grande Épître », forment un seul et même personnage avec Patig, compagnon d'Addas durant la première année de la mission en Égypte. Ce Patig paraît d'ailleurs avoir tenu une place importante dans l'Église manichéenne primitive. En effet, outre le rôle qu'il assumait dans la pénétration de la doctrine dans la vallée du Nil, c'est de sa prédication qu'il pourrait bien s'agir encore dans d'autres documents de Tûrfân⁸⁰.

Il ne semble pas, d'autre part, arbitraire de tirer de ces confrontations de textes une seconde indication, qui est d'ailleurs en relation avec la précédente. Comme nous l'avons noté, le fragment M 2 rapporte successivement trois événements : l'apostolat en Égypte d'Addas et de Patig, le retour de ce dernier auprès de Mani, l'envoi par le fondateur de la secte de trois Écritures pour aider Addas dans la poursuite de son œuvre. Parmi ces Écritures, on sait que figurait l'*Évangile de Vie*. Il est tout à fait plausible que l'*Épître du Fondement* — dans son texte original — ait été l'une des deux autres dont les titres ne sont pas précisés. Le rôle des scribes dépêchés à cette occasion pouvait intervenir ici, peut-être dans la traduction et certainement dans la composition des *codices* nécessaires aux communautés nouvellement constituées.

Mani écrivit-il cette Épître après avoir reçu une demande de Patig, alors que celui-ci se trouvait encore en Égypte ? Ou bien répondait-il dans cette Écriture après que son disciple fut venu l'informer directement des problèmes rencontrés lors de son stage missionnaire dans cette région ? La formule utilisée par l'auteur — *significasti mihi... dicens nosse te cupere* — ne permet pas de répondre à la question. Le fait est que cette Épître, outil de propagande doctrinale, répondant à un désir exprimé par Patig-Patticius, parvint par la suite en Afrique, où on la classa avec raison parmi les *auctores*.

Naturellement, l'enseignement apporté par cet *auctor* fut d'abord diffusé dans le pays auquel il était primitivement destiné⁸¹, et c'est à travers une présentation adaptée à la célébration de la grande solennité annuelle de *Bêma* qu'il se retrouve⁸². En effet, parmi les documents manichéens traduits dans le dialecte copte de la région du Fayoum — où ils furent découverts —, il suffit de lire le *Psaume CCXXIII*, qui fait partie du *Livre des Psaumes et des Prières*⁸³. On découvre sans peine dans cette

hymne la proclamation du dogme « fondamental » que Felix, le docteur manichéen d'Hippone, résumait dans cette formule : « *Ista enim epistula Fundamenti est... quia ipsa continet initium, medium et finem*⁸⁴. » Pour les Manichéens d'Égypte également, ce dogme des Trois Temps contenait l'alpha et l'oméga de leur croyance⁸⁵ :

Honneur et victoire à notre Maître,
au Mani⁸⁶, l'Esprit de Vérité,
lui qui est envoyé par le Père.
Il nous a révélé le Commencement, le Milieu et la Fin.

De même que, pour les Élus et les Auditeurs du Fayoum et de la vallée du Nil, elle rappelait les thèmes essentiels de leur commune foi, chantée dans la plus grande célébration liturgique annuelle, ainsi, pour les communautés africaines, l'*Epistula Fundamenti* était comme un catéchisme « élémentaire⁸⁷ » pour annoncer le message de Mani à ceux qui voulaient s'engager sur les voies de la Gnose. Ce n'est pas le moindre intérêt de cette Écriture que d'illustrer la profonde communion dans la *diuina cognitio*⁸⁸ qui unissait les Manichéens d'Égypte à leurs frères de l'Afrique.

Contra Epistulam quam uocant Fundamenti

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
2,2				+						
3,3					+			++		
5,6		+					+	++		
6,7							+	++		
7,8								++		
8,9							++	++		
9,10								+		
10,11								+		
11,12								++		+
11,13		++	++		+		++	++		
12,14					++					
12,15	++	+	+		++					
13,16	++	++			++					
13,17								+	+	
14,17-18										
15,19		+	++							
15,20-19,21		+	+	++						
20,22-20,32	++	++	++	++						
30,33-35,40	+		++	++						
36,41	+			+						
37,42-41,47	+									
42,48-43,49	+			++						

CHAPITRE VIII

De natura boni

I

Dans le classement des œuvres d'Augustin qu'établit le catalogue des *Retractationes*, à la suite de la notice consacrée au *Contra Felicem Manichaeum* (II, 34), vient celle du *De natura boni* (II, 35). Il reste toutefois difficile de dater avec précision ce dernier traité. S'il est clair en effet que sa rédaction est à situer après décembre 404¹, on ne dispose en revanche d'aucun repère précis pour déterminer un *terminus ante quem* jusqu'au *Breivulus collationis cum Donatis* (*Retract.*, II, 65). Cet « abrégé », qui condense les *Gesta* de la grande Conférence de Carthage, ne pouvait évidemment être écrit avant juin 411. Or, comme on le constate, entre les deux notices et les dates qu'elles permettent d'établir, la marge de six années et demie est assez large pour laisser place à une trentaine de travaux. Et il n'est même pas certain que le *De natura boni*, tout comme le *Contra Secundinum Manichaeum* (*Retract.*, II, 36), aient été composés au début de cette série, c'est-à-dire dès l'année 405. Augustin en effet pourrait avoir regroupé à la suite de la rubrique concernant sa *disputatio* avec Felix deux œuvres qui relèvent également de la controverse antimanichéenne. Le Nain de Tillemont notait déjà que le polémiste « semblait avoir voulu joindre dans ses *Retractationes* divers ouvrages qu'il avait faits contre les Manichéens, sans avoir égard aux livres d'une autre matière qu'il pouvait avoir faits entre deux² ». On remarquera aussi que les notices sur le *De natura boni* et le *Contra Secundinum Manichaeum* ne comportent aucune indication chronologique, si vague fût-elle, permettant d'assurer que ces deux œuvres datent bien de la période qui suivit immédiatement le *Contra Felicem Mani-*

II, p. 89.

chaeum. Le plus sûr dans ces conditions est donc de retenir qu'elles ont été écrites entre les années 405 et 411, le *De natura boni* précédant le livre qui sert de réponse à la lettre de Secundinus. Cependant, s'il s'agissait évidemment pour ce dernier ouvrage d'un écrit de circonstance, il se pourrait bien que le traité sur « la nature du bien » ait été prévu depuis longtemps. On y retrouve en effet la réalisation de ce projet qu'annonçait déjà la dernière phrase du *Contra Epistulam Fundamenti* : « C'est en d'autres livres qu'avec la permission et le secours de Dieu je dénoncerai les autres extravagances de Mani³. »

Tant dans sa structure même que pour les sujets qu'il expose et la démarche polémique adoptée, le *De natura boni* ne fait pas preuve d'une grande originalité. Augustin présentait ainsi schématiquement les grandes parties de son œuvre :

« Le livre *De la nature du bien* est écrit contre les Manichéens. On y montre que Dieu est une nature immuable et le souverain bien, que les autres natures, corporelles ou spirituelles, viennent de lui, et que toutes, en tant qu'elles sont des natures, sont bonnes. On y montre encore ce qu'est le mal et d'où il vient, combien aussi les Manichéens introduisent de choses mauvaises dans la nature du bien et de choses bonnes dans la nature du mal, natures que leur erreur a inventées⁴. »

Cette notice, qui souligne à deux reprises le caractère antimanichéen du traité, semble en déformer quelque peu la véritable perspective. Augustin en effet s'emploie ici, d'abord et surtout (1-40), à développer à nouveau ses thèses connues sur Dieu, souverain Bien, auteur de toute création. Encore que, certes, derrière cette argumentation, le dogme dualiste se trouve visé, c'est ensuite seulement, comme sous forme d'un large *excursus*, que l'apologiste de la doctrine catholique devient polémiste en s'attaquant directement à la doctrine manichéenne et à la morale de la secte (41-48).

Pour avancer une comparaison avec les travaux antérieurs de la controverse antimanichéenne, on pourrait dire que trois œuvres — *De libero arbitrio*, *Contra Epistulam Fundamenti* et *De moribus Manichaeorum* — correspondent assez bien, chacune pour sa part, à un des aspects présentés par le *De natura boni*. Nous aurons l'occasion de voir au cours de l'analyse suivante que, n'était une citation nouvelle de l'*Épître du Fondement*, dont l'importance il est vrai est considérable, ce traité, tard venu dans une polémique engagée depuis une vingtaine d'années, ne fournit aucune donnée essentielle pour notre connaissance du manichéisme et de l'activité de la secte dans son domaine africain.

II

Dès le départ, Augustin annonce l'argument qui, justifiant parfaitement le titre du traité, va faire l'objet de son exposé tout au long de la première partie :

« Le souverain bien, au-dessus duquel il n'y a rien, c'est Dieu, et par là c'est un bien immuable, donc vraiment éternel et vraiment immortel. Tous les autres biens ne sont que par lui, mais ils ne sont pas de lui (*ab illo sunt, sed non de illo*). En effet, ce qui est de lui (*de illo*), c'est ce qu'il est lui-même, mais les choses qui ont été faites par lui (*ab illo*) ne sont pas ce qu'il est lui-même⁵. »

Le sujet étant ainsi posé — et ce préambule exprime également les formules qui précisent le champ de la discussion —, le *De natura boni* va développer la série des arguments, philosophiques et scripturaires, sur lesquels se fonde sa doctrine. Avant de s'engager dans son exposé, Augustin, qui parle au nom des *catholici christiani*⁶, entreprend, selon son habitude en ce genre de controverse⁷, une discrète *captatio benevolentiae*, sans désigner toutefois nommément ces égarés dont l'intelligence est encore fermée aux saints enseignements de l'Église :

« Étant donné ceux qui, ne pouvant comprendre que toute nature — c'est-à-dire tout esprit et tout corps — est naturellement un bien, sont influencés par le fait de la méchanceté de l'esprit et de la mortalité du corps, et par là s'efforcent d'en induire l'existence d'une autre nature, celle d'un esprit mauvais et d'un corps mortel que Dieu n'aurait pas faits, dans ces conditions donc, nous pensions que ce que nous disons pourrait trouver accès à leur intelligence. Ils professent en effet qu'il ne peut y avoir aucun bien qui n'ait pour origine le souverain et vrai Dieu. Cela, tout à la fois, est vrai et suffit à les corriger s'ils veulent faire attention⁸. »

Il n'est pas dans notre objet d'analyser en détail la longue démonstration d'Augustin, destinée à établir, une fois de plus, le bien fondé de la doctrine catholique. Qu'il suffise donc d'en résumer les principaux moments et leurs articulations.

I. — Il n'y a qu'un seul Dieu, auteur de ces *bona generalia* — le mode, la forme et l'ordre⁹ — qui sont communs à toutes les créatures. Le mal lui-même n'est qu'une corruption de ces biens. Toutefois, même corrompue, une nature supérieurement ordonnée — *modo et specie naturali excellentius ordinata* — demeure encore meilleure qu'une nature d'un ordre inférieur restée intègre. Dieu, nature incorruptible, est le souverain bien vers lequel toutes les natures sont ordonnées¹⁰.

II — Cet ordre, organisé par Dieu, source de beauté et de bien, peut être rompu par le péché, qui est germe de corruption et entraîne le châti-

II, p. 89-90.

ment, lequel tient lieu en quelque sorte de compensation pour la dégradation provoquée : « Car la nature raisonnable est mieux ordonnée en souffrant justement dans les supplices qu'en jouissant impunément dans le péché. » Le véritable désordre consiste à vouloir égaliser les créatures au Créateur. Si tous les biens viennent de Dieu — *ab illo* —, leur beauté est éphémère, car ils n'ont pas de nature divine. Il est sacrilège de considérer comme étant de la nature du Créateur — *de illo* — ce que lui-même a fait en le tirant du néant — *ex nihilo*. Mais c'est une autre aberration que de prétendre faire dépendre d'un prétendu « souverain Mal » certaines natures — fût-ce cette *hulê* dont parlaient les Grecs — qui, bien que corrompues, conservent néanmoins toujours quelque chose de leurs qualités fondamentales — *tamdiu aliquid remanebit quamdiu corporis natura subsistit*¹¹.

III. — « Tout cela, que tient notre foi, et de quelque manière que la raison l'ait recherché, il convient que ce soit confirmé par les témoignages des divines Écritures, en sorte que ceux qui, par défaut d'intelligence, ne peuvent pas les atteindre, croient à la divine autorité et méritent ainsi de comprendre¹². »

Ainsi annoncée, la suite de la démonstration passe donc sur le plan des Écritures. Trente-sept citations — dont vingt-huit du Nouveau Testament, où l'*Épître aux Romains* tient une place prépondérante — sont avancées pour corroborer deux points qui avaient déjà été établis par les « investigations rationnelles » :

— Dieu, Créateur unique, a tout fait à partir de rien ; le péché lui est étranger et ne saurait l'atteindre ; c'est lui — de qui dépend tout pouvoir — qui décide de la peine du péché¹³.

— Par leur faute, les pécheurs font acte de désobéissance envers Dieu, qui recourt alors à la peine. Celle-ci est un bon usage du mal qui a été commis — *bene utatur malis ipsorum* — ; le feu éternel, bien qu'il ne ne soit pas mauvais en lui-même, est le mal-souffrance réservé aux damnés¹⁴.

On ne saurait dire, répétons-le, que la *disputatio* antimanchéenne soit absolument étrangère à cette première partie du traité, encore que, si elle sous-tend l'exposé, elle n'apparaisse guère ouvertement. Et si ce très long développement sur la conception catholique de « la nature du bien » était destiné à préparer l'attaque contre l'enseignement manichéen, on conviendra qu'il eût pu à lui seul faire l'objet d'un traité, en dehors de toute perspective polémique.

Pour être précis, notons toutefois, à travers ces chapitres, qui couvrent bien plus de la moitié du *De natura boni*, trois références, dont l'une est très directe, à la doctrine combattue :

1. Il est clair, dit Augustin, que tous les biens, petits et grands, pro-

viennent de Dieu. Et s'adressant alors aux Manichéens — qui enseignent l'existence d'une « nature » indépendante de Dieu —, le polémiste dénonce leurs blasphèmes : ils mettent tant de biens dans leur souverain Mal et, en revanche, ils voient en Dieu tant de choses mauvaises. Qu'ils fassent donc attention — *ut supra dixi* — et la vérité les convaincra que tout bien vient de Dieu¹⁵.

2. A l'occasion du commentaire d'un verset de l'Évangile — « Toutes choses ont été faites par lui (le Verbe), et sans lui rien n'a été fait » (*Io* 1, 3) —, Augustin met en garde contre « les extravagances des hommes (*deliramenta hominum*) qui veulent que, dans ce passage, « rien » signifie « quelque chose », et qui croient qu'on peut être amené à cette vaine opinion parce que le mot *nihil* est placé à la fin de la phrase¹⁶ ».

Nous avons ici un intéressant exemple d'exégèse manichéenne pour expliquer le dualisme des Principes éternels à partir des Écritures chrétiennes. En disant : *sine illo factum est nihil*, ce *nihil* — qui est « quelque chose » puisqu'il a été « fait » : *ipsum nihil aliquid est* — échappe à l'œuvre divine opérée par le Verbe et représente ainsi le Principe contraire à Dieu et qui agit en dehors de lui. Il ne lui doit rien et n'a rien de commun avec lui : c'est proprement l'autre Nature, celle du Mal.

3. Dans le seul passage où Augustin désigne clairement le manichéisme et son fondateur, beaucoup plus d'ailleurs que le dogme dualiste — simplement mentionné d'une formule banale¹⁷ —, c'est le terme *hulê* qui fournit l'occasion d'un commentaire. Ce terme, qui signifie « matière », était utilisé dans le vocabulaire de la secte pour désigner le Principe du Mal¹⁸. Selon Augustin — qui a déjà longuement débattu de la question dans le *Contra Epistulam Fundamenti*¹⁹ et le *Contra Faustum*²⁰ —, il s'agirait là d'une adaptation arbitraire et fallacieuse d'un mot employé dans un sens très spécifique par les Anciens. En parlant d'une *hulê* qui serait une *formatrix* des corps — leur donnant leur « forme » —, Mani, emporté par une vanité démentielle et ne sachant ce qu'il dit, introduit en fait un second Dieu. Car seul Dieu peut créer des corps en leur communiquant ces biens — que les Manichéens, semble-t-il, reconnaissent eux-mêmes — et qui sont « le mode, la forme et l'ordre²¹ ».

Pris par son propre exposé sur la nature même du « bien » et amené à faire mention du cas particulier de cette *hulê*, matière « informe » que les Grecs²² qualifiaient d'« *apoion*²³ », Augustin se contente d'écarter rapidement, sans même le discuter ici, l'usage que les Manichéens faisaient d'un tel terme pour exposer leur dogme dualiste. Le polémiste — si tant est qu'on puisse pour l'instant parler de polémique — ne se laisse pas détourner de son véritable sujet. Toutefois, s'il ne s'en prend pas encore à la doctrine hérétique, Augustin ne peut, au passage, cacher son agacement de voir Mani recourir, dans sa *dementissima uanitas*, à une sorte de caution des philosophes grecs. L'ancien rhéteur considère sans doute

qu'il s'agit là d'une forme d'héritage réservé, auquel un Perse ne saurait rien comprendre. En conclusion, dans toute cette première partie du *De natura boni*, la doctrine manichéenne n'aura été abordée qu'à l'occasion de très rares et très rapides allusions. Les choses vont rapidement évoluer par la suite.

III

La polémique proprement dite est amorcée par une transition qui marque bien le plan du traité : « Les choses étant ainsi selon la foi catholique et pour ceux qui comprennent l'évidente vérité²⁴ », si les Manichéens n'étaient pas acharnés dans leur erreur, ils ne tenteraient pas de défendre le dogme dualiste²⁵.

On peut distinguer deux volets dans cette seconde partie : celui (chap. 41-44) où Augustin s'emploie à réfuter la doctrine des deux Principes et ses corollaires, et l'autre (chap. 45-47) où il dénonce « la perdition et la corruption des âmes trompées²⁶ », avant de terminer (chap. 48) sur une prière pour que le Seigneur ait pitié des malheureux, égarés dans cet *execrabilis et nimis horribilis error*, et que, « lui qui en a déjà libéré beaucoup, en libère encore d'autres ».

Nous aurons à analyser plus loin²⁷ l'apport de ces chapitres pour notre connaissance du mythe dogmatique. Toutefois, notons dès maintenant que, pour réfuter la croyance de la secte, Augustin part des données qu'il vient d'exposer sur ce qui, à son sens, doit servir de base pour permettre de spécifier le bien et, par voie de conséquence, de définir le mal. Il lui est alors facile de souligner tous les biens — mémoire, intelligence, organisation, fécondité — accumulés dans la *gens tenebrarum*, et, en revanche, de faire remarquer la faiblesse, l'échec, la « dépravation » même qui caractérisent le Dieu des Manichéens²⁸. Mais, au-delà de cette argumentation spécieuse, le *De natura boni* tire son intérêt de certains aspects historiques qu'il évoque, et, tout particulièrement, des larges citations des Écritures manichéennes sur lesquelles épilogue le polémiste : un passage du *Thesaurus* et trois de l'*Epistula Fundamenti*, dont la plus longue de celles qui nous soient parvenues de cet *auctor*²⁹.

Pour mieux dénoncer la situation misérable de Dieu, après la *commixtio* qui lui fut imposée par le Mal lors du Combat du Temps Médián, il est un point du dogme sur lequel Augustin s'étend longuement : l'échec final auquel aboutit la tentative de sauvetage des âmes prisonnières de la Matière et la « condamnation » de certaines d'entre elles, qui seront attachées pour toujours au *globus horribilis* destiné à contenir l'engeance du Mal. Il s'agit là d'un aspect déjà longuement développé dans la plupart des traités antérieurs³⁰. En y revenant avec une telle insistance, le polém-

miste faisait également œuvre défensive. Il tentait en effet de présenter la doctrine manichéenne sous un jour pessimiste et défavorable : l'âme, innocente de tout crime, engloutie malgré elle dans la chair mauvaise et condamnée pour toujours — *aeterno uinculo configitur*³¹. Une telle présentation sans doute était inexacte, mais le procédé était de bonne guerre. Il s'agissait de contrecarrer la propagande des docteurs de la secte — *finiunt se nimis bonos*³² — qui, pour leur part, taxaient l'Église catholique de cruauté pour son enseignement sur les peines de l'enfer. Le sujet avait d'ailleurs été largement débattu à l'occasion de la controverse publique avec Felix³³.

Il est une autre question sur laquelle le polémiste se plaît également à insister, et qui constitue en quelque sorte le deuxième point de la « trilogie » en laquelle il a coutume de résumer à sa façon les trois Temps de la doctrine manichéenne sur le sort de l'âme : *crudeliter miscenda, turpiter purganda, inique damnanda*³⁴. Se référant à une longue citation du septième livre du *Thesaurus*, il montre que, pour tenter de purifier sa propre substance mêlée à celle du Mal, Dieu doit recourir au stratagème des Archontes androgynes³⁵. C'est ici que, reprenant un schéma déjà appliqué dans le *De moribus Manichaeorum*³⁶, Augustin passe alors de l'exposé dogmatique, tel qu'il le commente — ces « incroyables turpitudes » : *quis hoc ferat? quis hoc credat?* —, aux accusations touchant à la conduite de certains Élus. Car il est logique que la morale soit conséquente au dogme³⁷.

Quand une secte met sur le compte de Dieu les abominables manœuvres qui doivent aboutir à arracher aux Puissances du Mal — *per genitalia daemonum*³⁸ — la substance divine qui s'y trouvait prisonnière — « *id quod in ipsis est uitale fugit* », pour reprendre la formule du *Thesaurus* —, cette secte, selon le polémiste, ne pouvait qu'encourager ses adeptes à recourir à des pratiques similaires pour poursuivre la même opération de libération de la Lumière. Les Manichéens ne disent-ils pas que la partie de Dieu qui est enchaînée dans les aliments se trouve purifiée lorsque les Élus mangent et boivent ces aliments ? Bien que ces malheureux le nient en vain, « qui ne croira légitimement — *digne* — qu'ils commettent eux-mêmes, comme ils le lisent dans leur livre du *Trésor*, ce que font entre eux les Vertus des cieux et les Princes des Ténèbres » ? Et comment alors ne pas frémir d'horreur devant de telles infamies³⁹ ?

Il y a même une raison supplémentaire pour accréditer ce légitime soupçon. L'*Épître du Fondement* en effet vient confirmer à son tour ce que le *Trésor* pouvait déjà laisser entendre. Dans une longue citation de cet écrit, si célèbre en Afrique, on voit comment le chef des Avortons déchus, Saclas⁴⁰, en est venu à dévorer la progéniture de ses compagnons afin d'absorber toute la substance divine éparse en eux⁴¹. Comment alors, devant de tels exemples qui illustrent les épisodes du Temps Médian, les Élus n'agiraient-ils pas de semblable façon pour tenter à leur tour de

concentrer en eux, en vue de la purifier, le plus possible de cette substance divine ? Or cette *pars dei* n'est pas seulement contenue dans le pain, les légumes et les fruits, qui apparemment — *in manifesto* — forment leur seule nourriture. Pourquoi ne tenteraient-ils pas de la libérer de là aussi où elle peut être liée par les rapports sexuels, si elle est reçue dans le ventre de la femme⁴² ? Et ce ne sont pas que simples hypothèses malveillantes à leur égard. Des tribunaux ont en effet permis d'en vérifier le bien fondé.

IV

Pour confirmer sa démonstration sur les infamies que les hérétiques seraient fatalement entraînés à commettre en raison de leur doctrine, l'ancien Auditeur en vient alors aux exemples. Ce ne sont pas des Manichéens d'Afrique dont il s'agira pour l'instant, et cela se conçoit fort bien. En effet, quand il écrivait le *De natura boni*, le polémiste ne pouvait pas déjà connaître les « aveux » que passeront, à deux reprises, à partir environ de l'année 420, des fidèles de la communauté de Carthage⁴³. Et, durant les longues années qu'il avait lui-même passées dans la secte, il n'avait pour sa part rien constaté de tel, ni même surpris le moindre bruit sur ce sujet. Augustin va donc rapporter ce qu'il sait de certaines rumeurs concernant des « Manichéens » d'autres régions :

« On en cite plusieurs, qui, dans un jugement public, ont avoué qu'ils se livraient à ces pratiques, et cela non seulement en Paphlagonie, mais aussi en Gaule. Je le tiens d'un chrétien catholique qui me l'a dit à Rome. Et comme on leur demandait sur l'autorité de quelles Écritures ils agissaient ainsi, ils ont révélé que c'était sur celle du *Trésor*, dont je viens de parler. Quand on leur reproche ces pratiques, ils ont coutume de répondre que je ne sais quel ennemi s'est séparé d'eux, c'est-à-dire du nombre de leurs Élus, qu'il a fait un schisme et créé cette très ignoble hérésie. D'où il est manifeste que, même si ceux-ci ne se livrent pas à ces pratiques, ceux qui s'y adonnent le font sur l'autorité de leurs livres⁴⁴. »

Ce passage appelle plusieurs remarques. Notons d'abord qu'en indiquant sa source — un *quidam christianus catholicus* —, Augustin se décharge de la responsabilité du témoignage. Il précise même que son informateur n'a pas été un témoin direct des faits rapportés — *quidam confessi esse perhibentur*. Ceci dit, il reste que ce bruit sur des aveux faits devant les tribunaux — *in publico iudicio* — n'est pas en lui-même invraisemblable, et il est même plausible qu'il ne manque pas d'un certain fondement. Il faut toutefois distinguer les deux cas, celui de la Paphlagonie et celui de la Gaule. En effet, il se pourrait bien qu'une confusion, sinon un amalgame, explique qu'il soit fait état de Manichéens dans ces deux régions.

C'était très certainement lors de son second passage à Rome qu'Augustin entendit parler dans les milieux catholiques des accusations visant les adeptes de la secte. En effet, lors de son premier séjour dans cette ville, il n'avait pas encore rompu définitivement avec les Manichéens et il avait même bénéficié de l'hospitalité d'un coreligionnaire⁴⁵. On sait que c'est également après son baptême, à l'occasion de ce nouveau séjour romain, que l'ancien Auditeur avait eu connaissance de critiques sur la vie « dissolue » que menaient les Élus appartenant à la communauté manichéenne de la capitale⁴⁶. Il ne serait d'ailleurs pas étonnant que ce fût le même personnage — un homme de toute confiance⁴⁷ — qui lui eût fait part de ces nouvelles. De toutes façons, quel qu'ait été cet informateur, c'est durant ce long arrêt imprévu à Rome, en 387-388, qu'Augustin eut connaissance des procès intentés aux « Manichéens ». Il n'en fait mention dans son *De natura boni* que pour rapporter les turpitudes dont les accusés se seraient reconnus coupables. Mais, sans même chercher à savoir comment furent passés ces aveux, la question qui se pose est la suivante : les inculpés étaient-ils des Manichéens ?

A. — Dans l'affaire de la Gaule — *in Gallia* —, on peut considérer comme certain que les condamnés n'étaient autres que Priscillien et un groupe de ses partisans qui furent déferés avec lui devant les tribunaux. Pour aggraver les griefs mis en avant et provoquer une peine plus lourde, les Priscillianistes avaient été en effet — à tort ou à raison⁴⁸ — dénoncés comme « manichéens ». Qu'il suffise de regrouper ici les diverses pièces qui montrent la tactique adoptée par le clan hostile à l'évêque d'Avila et à son mouvement.

a) Le concile de Saragosse, tenu en 380⁴⁹, n'ayant pas pris les mesures officielles escomptées pour condamner Priscillien et ses disciples, Hydace — animateur de la cabale montée contre les « hérétiques » — sollicita et obtint de l'empereur Gratien un rescrit visant ces « Manichéens » : *contra pseudoepiscopos et Manichaeos petit*⁵⁰. La propagande habile déclenchée alors aura une influence durable et on en dénote les traces dans les chroniques du v^e siècle, où les Priscillianistes sont régulièrement comparés sinon confondus avec les Manichéens⁵¹.

b) A la suite des manœuvres de leurs adversaires, les « hérétiques » furent finalement appréhendés et transférés à Bordeaux en 384 pour y être jugés par un nouveau concile⁵². Parmi les charges formulées à leur rencontre, il ressort que l'accusation de manichéisme fut alors soutenue et établie. C'est en effet comme « Manichéens » que les inculpés furent alors envoyés à Trèves pour y répondre devant Évodius, préfet du prétoire, des crimes de droit commun et subir la peine décidée par l'usurpateur Maxime, qui venait d'être porté au pouvoir. La *Chronica Gallica* pour 452 est assez éloquente dans sa concision : « *Apud Treveros Manichaei deprehensi summo Maximi studio exterminati*⁵³ ». Le nom de Priscillien n'est même pas mentionné : il n'est question que de « Manichéens ».

c) En 385, dans une lettre qu'il adressait au pape Sirice, nouvellement élu, et où il faisait état de son zèle pour la défense des intérêts de l'Église, Maxime rappelait le cas de ces « Manichéens » — *quid adhuc proxime proditum sit Manichaeos sceleris admittere* —, et il insistait sur les aveux passés devant les tribunaux : *confessio inter iudicia*. Il s'agissait d'infamies si abominables que le pieux empereur avait honte de les rapporter⁵⁴. On sait qu'il envoya alors Priscillien et quatre de ses compagnons au billot du bourreau⁵⁵.

Devant une telle unanimité entre les avis des évêques chargés de la *causa fidei* et ceux des juges séculiers qui avaient instruit la *causa publica*, comment les milieux catholiques de Rome — ignorant, dans leur éloignement, la doctrine réellement enseignée par Priscillien — n'auraient-ils pas été persuadés que, dans ces procès de Gaule, il s'agissait d'authentiques Manichéens ? Les informations reçues par Augustin correspondaient très exactement aux renseignements fournis par les sources les plus officielles : une affaire concernant des Manichéens qui, devant les tribunaux, avouent les pires turpitudes.

Nous savons par ailleurs que la doctrine même de Priscillien, telle du moins que ses adversaires l'exposaient dans des schémas outranciers, permettait bien des confusions avec le manichéisme. Il n'est pas jusqu'aux récits mythiques de la séduction des Archontes et de l'origine d'Adam — sur lesquels le *De natura boni* nous fait connaître les propres écrits de Mani — dont on ne pouvait trouver une mouture à travers la cosmologie attribuée au « Manichéen » espagnol. On y voit en effet se dérouler un affrontement entre les *uirtutes diuinae* et les *principatus saeculi*⁵⁶, ce qui semble conforme à l'enseignement du manichéisme le plus orthodoxe sur le Combat du Temps Médián. Et même le nom du *Thesaurus*, cet *auctor* auquel, selon l'évêque d'Hippone, les Manichéens se référaient pour justifier leurs dépravations⁵⁷, aurait figuré dans la mythologie priscillianiste⁵⁸.

On conçoit que, devant l'entreprise acharnée menée contre le mouvement de Priscillien, Augustin pouvait, comme d'autres, être abusé par les rumeurs propagées sur les « Manichéens » de Gaule et leurs aveux épouvantables. Le polémiste était d'autant moins en mesure de pouvoir déceler l'amalgame intentionnel opéré par les adversaires de l'hérésiarque espagnol, qu'à l'époque où il avait entrepris la composition du *De libero arbitrio* — c'est-à-dire lors de son séjour à Rome et même dans les premières années qui suivirent son retour en Afrique⁵⁹ —, il n'avait encore jamais entendu parler de la secte de Priscillien : *de Priscillianistis adhuc nihil audieram*⁶⁰. Enfin, est-il besoin de le faire remarquer, l'ancien Auditeur ne pouvait qu'accueillir avec faveur ces échos qui, plus que les « scandales » des Élus de Carthage, dont il avait déjà fait un bon usage dans le *De moribus Manichaeorum*, permettaient d'incriminer gravement la doctrine combattue et la conduite de ses adeptes.

II, p. 94-95.

B. — Au sujet des Manichéens de Paphlagonie⁶¹, rien ne permet non plus de mettre en doute l'authenticité de l'information — sinon l'exactitude de l'affaire — dont Augustin fait état. Il reste que cette information, telle que la relate le *De natura boni*, ne contient aucun élément qui permette de situer le procès auquel il est fait allusion.

On sait que, détachée de la Galatie et constituée en province sous Dioclétien, la Paphlagonie faisait partie du diocèse du Pont. Comme toute province de l'Empire, elle avait donc sa propre administration locale et ses tribunaux. On comprendrait mal qu'un procès de ce genre, qui avait eu un retentissement jusqu'à Rome, n'ait pas été instruit et jugé au tribunal même du gouverneur⁶². Ce procès des Manichéens de Paphlagonie se déroula-t-il à Gangra, métropole de la province ? à quelle époque ? quels étaient les accusés, comment avaient-ils été arrêtés et quelles furent les sanctions ? Autant de questions auxquelles nous ne pouvons apporter de réponse. Du moins est-il possible de chercher à savoir si le manichéisme s'était répandu dans cette région au iv^e siècle et, par voie de conséquence, si un tel procès contre des membres de la secte était possible, sinon vraisemblable.

Le christianisme s'était propagé en Paphlagonie comme dans les autres contrées de la Cappadoce, de la Galatie et du Pont. Il faut toutefois remarquer que cette diffusion avait été rendue malaisée dans l'arrière-pays, où les vallées encaissées n'avaient que peu de communications avec la région côtière et ne permettaient guère aux populations de s'ouvrir aux courants extérieurs. La première mention d'un évêque de cette province est relativement tardive puisqu'elle date de 342 ou 343, lors du concile de Sardique⁶³.

Comme les régions voisines, la Paphlagonie avait sans doute été touchée par le courant montaniste, né en Phrygie, qui avait eu un développement si rapide dans ces provinces. Montan n'était-il pas déjà pour ses fidèles un nouveau Paraclet, venu parfaire la Révélation ? Cette tradition « prophétique » ne pouvait qu'ouvrir la voie au manichéisme, où Mani est lui aussi considéré comme le porte-parole du Saint Esprit, sinon l'incarnation même du Paraclet. Peut-être faut-il aussi chercher dans le goût naturel des populations pour les mysticismes ardents et les sectes rigoristes⁶⁴ une explication à cette faveur que les doctrines excessives rencontraient ici, et cela depuis que les cultes de Cybèle et d'Attis, nés eux-mêmes au cœur de ces montagnes, avaient bénéficié d'une si prodigieuse fortune.

Quoi qu'il en fût des penchants religieux de ces habitants, et des hypothèses qui peuvent être échafaudées, nous avons d'autres raisons de penser que le manichéisme avait dû se propager en Paphlagonie. En effet, malgré l'extrême pénurie de documents, il nous faut considérer ici deux témoignages qui pourraient rendre fort plausible l'indication du *De natura boni*.

II, p. 95-96.

a) Avant de revenir à Césarée, sa ville natale, pour succéder à Eusèbe sur le siège épiscopal de cette métropole de la province de Cappadoce, Basile avait fait de nombreux voyages, qui l'avaient conduit vers les monastères de Syrie, d'Égypte, de Palestine et de Mésopotamie⁶⁵. On ignore si c'est au cours de ces pérégrinations qu'il eut connaissance du manichéisme. Mais on peut aussi admettre que ce fut après son élévation au siège épiscopal de Césarée qu'il rencontra l'hérésie, implantée en Cappadoce et d'où il aurait alors tenté de l'extirper. Nous apprenons en effet, grâce à la controverse d'Augustin avec Julien d'Éclane, que Basile écrivit un livre contre les Manichéens⁶⁶. On sait que, avant de devenir évêque, le célèbre auteur des règles monastiques s'était retiré à Annisè, sur les bords de l'Iris — dans l'Hélénopont, province voisine de la Paphlagonie —, pour y mener, des années durant, la vie monacale. Il se pourrait bien qu'il ait eu affaire alors à des conventicules manichéens installés dans cette contrée. En effet, les quelques citations de son livre — *liber eius, quem scripsit contra Manichaeos* — semblent indiquer qu'il s'agissait d'une œuvre où le moine chrétien tentait de montrer la contradiction dans laquelle se met un ascète manichéen. Alors que celui-ci, écrit Basile, considère son corps comme substantiellement mauvais, comment peut-il donc chercher à le transformer en un *corpus uirtutis*⁶⁷ ? Ces considérations permettent du moins une remarque. Qu'il ait connu le manichéisme lors de ses voyages ou dans une province voisine de la Paphlagonie, loin de critiquer les « immoralités » de la secte, Basile s'efforce de montrer les inconsistencies qui lui apparaissent entre la doctrine dualiste et l'ascèse à laquelle se soumettent les Élus. Bref, selon le polémiste, les Manichéens qu'il a rencontrés ont une conduite non pas scandaleuse mais absurde : le rigorisme avec lequel ils traitent leur corps n'est d'aucune utilité au regard de leur doctrine.

b) Bien que le second document soit d'un intérêt limité dans le cas précis qui nous occupe, son importance est en revanche considérable pour attester la diffusion du manichéisme en Occident. Il s'agit d'une inscription, ou plutôt d'un fragment d'inscription découvert vers 1906, dans les ruines de l'antique Salone (près de Split, en Yougoslavie), et datant peut-être du début du IV^e siècle⁶⁸. On peut lire sur une pierre — sans doute gravée pour une épitaphe —, en caractères grecs : « Bassa, vierge, Lydienne, Manichéenne⁶⁹ ». Le texte, qui précise la province d'origine et semble la lier avec la profession religieuse, le fait surtout que cette épitaphe soit écrite en grec nous autorisent à penser que cette « vierge » — sans doute une Éluë — nommée Bassa appartenait à une famille manichéenne venue, directement d'Asie Mineure, s'installer en Dalmatie. Nous retiendrons seulement que c'est aussi un témoignage de l'implantation du manichéisme dans cette province de Lydie, limitrophe de la Phrygie et, comme elle, entièrement enclavée à l'intérieur des terres.

Nous pouvions certes douter de l'expansion manichéenne en Gaule au

iv^e siècle. En revanche, malgré l'absence de preuve directe⁷⁰, la pénétration de la secte en Paphlagonie n'est pas moins possible que dans les provinces de la même région, où nous avons quelques raisons sérieuses de penser qu'elle était parvenue à s'infiltrer. Une autre question se pose alors. Si la présence de Manichéens en Paphlagonie est tout à fait plausible, que penser des procès qui leur auraient été intentés et des aveux dont le *De natura boni* s'est fait l'écho ?

Selon Augustin, quand ce genre d'affaires étaient avancées comme « pièces à conviction » à l'encontre de la moralité de leur religion, les fidèles de la secte ne niaient pas les faits eux-mêmes, c'est-à-dire la réalité des procès et des aveux. Il se pourrait que ces faits aient été assez connus et même de notoriété publique. Dans le cas de la Gaule par exemple, on ne pouvait nier que les inculpés aient « confessé » les crimes dont ils étaient chargés. Par contre, les Manichéens refusaient de reconnaître dans ces coupables — ou du moins dans ces inculpés — des membres de leur Église. S'ils devaient s'expliquer, ils mettaient alors en cause d'anciens Élus qui avaient créé un schisme et instauré une immonde hérésie — *spurcissima haeresis*⁷¹.

Le *De haeresibus ad Quoduultdeum* est plus précis encore sur ce sujet. D'après un certain Viator, Manichéen de Carthage, ceux qui s'adonnaient à ces coutumes particulièrement infâmes seraient des dissidents connus sous le nom de Catharistes. Ce groupe, de même que celui des Mattariens, tirerait son origine de la secte manichéenne. L'existence de ces groupuscules « para-manichéens » n'est pas contestable. Augustin lui-même était fort bien informé sur ce sujet et, si l'occasion se présentait d'en tirer argument contre ses anciens coreligionnaires, il ne manquait pas de faire état de ces schismes, tel celui des Mattariens : *unde illi qui... a uestra societate schisma fecerunt, et quia in mattis dormiunt, Mattarii appellantur*⁷².

A cette occasion, il faut souligner une fois encore la tactique très spéieuse du polémiste. En effet, dans son *De haeresibus* comme déjà dans le *De natura boni*, il n'essaya pas d'étayer ses incriminations sur les « dépravations » des Manichéens en se référant à d'autres faits avérés. Mais chaque fois il revient aux Écritures de Mani qui, selon lui, constitueraient la meilleure preuve que les charges étaient fondées. Et c'est régulièrement le mythe des Archontes séducteurs qui constitue la pièce maîtresse du dossier d'accusation :

« Or, d'une telle doctrine découle cette turpitude, que n'importe lequel d'entre eux refuse de reconnaître comme étant la sienne. Ils imaginent imiter les Vertus divines de tout leur pouvoir afin de purifier une partie de leur dieu, qu'ils croient enfermée et souillée dans le sperme de l'homme ainsi que dans tous les corps célestes et terrestres et dans les semences de toutes choses. Il s'ensuit donc qu'ils doivent le purifier en l'absorbant,

aussi bien dans le sperme humain que dans les autres semences qu'ils consomment dans leurs aliments. Voilà donc aussi pourquoi on les appelle des Catharistes, c'est-à-dire comme des purificateurs, parce que, dans leur souci de vouloir purifier, ils ne reculent pas devant l'abominable infamie d'une telle nourriture⁷³. »

Les manœuvres d'Augustin ne présentent pas d'intérêt en elles-mêmes pour notre recherche. Il était toutefois important d'en démontrer ici l'argumentation, qui est particulièrement significative des buts recherchés et des moyens mis en œuvre à cet effet. En affirmant qu'il y a un lien nécessaire entre certaines pratiques criminelles avouées par des « Manichéens » et les Écritures de l'hérésiarque, l'évêque d'Hippone désignait aux coups des autorités judiciaires les véritables « responsables » de ces pratiques. Le but escompté — et qui sera atteint — était en définitive la destruction totale des ouvrages de la secte. On ne saurait mieux exprimer le désir d'Augustin qu'il ne le fit lui-même :

« *Qu'ils rejettent donc leurs livres s'ils ont horreur d'un crime qu'ils sont forcés de commettre — quod committere coguntur — s'ils s'en tiennent à ces livres. Ou, s'ils ne le commettent pas, qu'ils s'efforcent, contre leurs livres, de vivre plus purement*⁷⁴. »

Or l'ancien Auditeur n'ignorait pas que le manichéisme est essentiellement une « religion du Livre » : sans les *auctores* il n'y avait pas de Révélation et par conséquent c'en était fini de la secte. Nous avons vu que le premier souci d'Adimantus en Égypte avait été de faire établir des *codices* pour diffuser les écrits de Mani⁷⁵. Et, à l'inverse, pour briser le manichéisme, l'Édit de Dioclétien ordonnait déjà « qu'instigateurs et dirigeants (manichéens) fussent soumis, eux et leurs *abominables écrits*, au châtement le plus rigoureux en étant *livrés aux flammes*⁷⁶ ». Tel était évidemment le remède le plus radical pour garantir l'Empire de la « superstition » étrangère, et l'évêque catholique partageait sur ce point le sentiment de l'empereur païen : anéantir les Écritures de l'adversaire pour étouffer leur message « scandaleux ». On connaît la chasse aux *auctores* qui fut ouverte à Hippone avec l'aide diligente du curateur de la cité et dont la bibliothèque de Felix allait faire les frais⁷⁷. Mieux que tout autre traité, le *De natura boni* permet de saisir un des « arguments » qui se révélèrent les plus redoutables dans la polémique antimanichéenne.

En conclusion, que retenir des graves accusations portées contre la secte et des « cas » exposés ? Il ne saurait être question certes de nier ces pratiques, sur lesquelles Augustin se montre fort précis — et qui lui furent d'ailleurs imputées à lui-même⁷⁸. Rendons témoignage aussi à la probité du polémiste quand il tient à rappeler, chaque fois qu'il touche au sujet, que les Manichéens refusaient catégoriquement de reconnaître l'existence de tels usages dans leur Église : *unde ista, quam quilibet eorum negant ad se pertinere*⁷⁹... On ne voit guère comment

les Manichéens de Paphlagonie auraient admis chez eux ce qui était unanimement réprouvé par les fidèles authentiques. Si procès il y eut dans cette province, où le manichéisme s'était probablement implanté, et sans rejeter par principe la possibilité que des adeptes de la secte aient pu se livrer à de telles pratiques — qui, de toute façon, étaient des aberrations au regard de la doctrine —, on pourrait supposer aussi que les coupables appartenaient à un de ces groupes de « Gnostiques » qu'Épiphane connaissait bien. Sans qu'il soit opportun ici d'épiloguer pour attribuer à tels ou tels sectaires les rites scabreux sur lesquels se penchait Augustin, remarquons toutefois que ces dépravations se trouvent décrites, avec une louable minutie, par l'évêque de Salamine, qui les avait lui-même observées dans certaines de ces chapelles que les hérésiologues regroupent habituellement sous l'étiquette de Barbélognostiques. A suivre les indications, très « techniques », du *Panarion*, les Barbéliotes se livraient précisément à ces exercices que les Manichéens d'Afrique dénonçaient chez les Catharistes. Épiphane mentionne en particulier la communion au sperme et aux menstrues, s'accompagnant de cette prière adressée au Père : « Nous t'offrons ce don, le corps du Christ... Voici le sang du Christ⁸⁰ ».

Il serait possible de citer d'autres groupes qui avaient adopté de semblables usages, dont la signification échappe souvent, car la littérature ecclésiastique qui les rapporte ne fait guère que d'en décrire les caractères très particuliers. Cet exemple des Barbéliotes, et les amalgames qu'il permettait, montre toutefois assez combien, le cas échéant, il pouvait être facile aux adversaires du manichéisme, en alléguant par ailleurs des faits dont la matérialité était établie — parfois aussi « avouée » sous la torture — de dénoncer les abominables turpitudes des « Manichéens ». Le *De natura boni* aura permis de constater qu'un argument majeur de l'arsenal antimanichéen se fondait en fait essentiellement sur une interprétation spécieuse d'un point du mythe doctrinal. En conséquence, il convient de n'accueillir qu'avec la plus grande réserve des accusations qui ont toujours été rejetées par les authentiques fidèles de la secte.

De natura boni

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
2	+				+					
11										
12	+									
17	+		+							
18			+							
25	++		+							
29					+				+	
34									+	
36										
40					+					
41	+		++		++		+			
42	++	++			++				++	++
43	++	+			++					++
44	+	++	+		++					
45					+					
46	+	+	++		++					
47			++		+					+

CHAPITRE IX

Contra Secundinum

I

Augustin ne précise pas à quelle époque et en quelles circonstances lui parvint la Lettre de Secundinus. Il ne fournit non plus aucune indication qui permette de dater son *Contra Secundinum*. Compte tenu des réserves qui ont déjà été avancées pour l'établissement de la chronologie du *De natura boni* et des œuvres qui suivirent¹, on peut toutefois admettre que le traité tenant lieu de réponse à l'Auditeur romain fut composé dans la période qui s'étend entre la *disputatio* avec Felix, en décembre 404, et la Conférence de Carthage en 411.

Il est une autre question plus importante pour notre sujet que celle de la datation du traité. On aimerait connaître ce correspondant qui venait exhorter l'évêque d'Hippone à revenir dans la voie de la vérité et de la « Science² ». Augustin écrit qu'il ne l'avait jamais vu³ et, pour sa part, Secundinus fait simplement état des livres du polémiste qu'il a étudiés : « J'ai lu en effet, avec mon intelligence assez faible, une intelligence bien ordinaire de Romain, quelques écrits de ta main respectable, où tu manifestes autant d'irritation contre la vérité qu'Hortensius contre la philosophie. J'ai lu et relu ces écrits, sans parti pris et d'un œil attentif, et j'y ai découvert partout un orateur éminent, presque un dieu universel de l'éloquence. Mais je n'y ai nulle part reconnu un chrétien⁴. »

Si les deux adversaires ne paraissent pas avoir entretenu de relations personnelles avant cette correspondance, il faut toutefois relever un point particulier qui n'a jamais été signalé. Alors que Secundinus ne fait

II, p. 99.

nullement mention dans sa Lettre de son « grade », Augustin tient à préciser que ce *quidam* « n'était pas de ceux que les Manichéens appellent Élus, mais de ceux qu'ils nomment Auditeurs⁵ ». L'évêque possédait apparemment quelques renseignements sur son correspondant. Et d'ailleurs, en assurant qu'il ne l'avait jamais vu, il n'excluait pas la possibilité que le Manichéen ait eu l'occasion de le connaître lors du premier séjour qu'il fit à Rome dans les années 383-384. Comme on sait, Augustin était alors hébergé chez un membre de la secte, il fréquentait les « Saints » de la communauté locale⁶ et fut même en rapport avec un de leurs évêques⁷. En outre, la notoriété du rhéteur africain s'était répandue dans des cercles assez larges et, pour les raisons qu'il a lui-même précisées, ses « disciples » ne tenaient pas tous à entretenir des relations personnelles avec leur maître⁸.

Nous ignorons certes si Secundinus eut à cette époque l'occasion de rencontrer Augustin, mais l'hypothèse n'est pas invraisemblable. Il reste du moins que l'Auditeur — si tel était bien son rang dans la secte — lut attentivement les livres du transfuge et que, loin de le convertir, ces ouvrages lui semblèrent une illustration de la fameuse *Punicae gentis perfidia*⁹.

Quand Augustin considère que le Manichéen lui écrivit « comme à un ami » et avec une respectueuse insistance — *honorifice obiurgans*¹⁰ —, on est surpris d'une appréciation si compréhensive. Car enfin, la Lettre ne laisse guère apparaître cette « bienveillance » pour laquelle l'évêque d'Hippone tient à remercier Secundinus dès les premiers mots de sa réponse. Et que dut penser le défenseur de la secte, dont les amabilités avaient été plus que suspectes, quand le « Carthaginois¹¹ » parle de lui « rendre amitié pour amitié¹² » ? Dans son zèle apostolique, Augustin conseille même à son correspondant de poursuivre ses bonnes lectures. A Nole, en Campanie, il trouvera chez Paulin les livres du *De libero arbitrio*, qui lui fourniront toutes les explications désirées¹³.

Mais il est peu probable que Secundinus ait été désireux d'étudier plus avant les exposés de cet évêque « au cœur d'or » — *tuum aureum pectus*¹⁴ — qui faisait preuve d'une si « divine patience¹⁵ ». Car ce n'est pas la lumière qu'est venu solliciter l'hérétique. Cette lumière, tout comme son adversaire, il est bien persuadé de la tenir. Et il propose même d'établir une explication rationnelle — *poterit reddi ratio* — de sa croyance, à l'occasion d'une conférence contradictoire où seraient étudiées au grand jour les objections soulevées contre elle. Toutefois, ajoute-t-il prudemment, faisant appel à « la bonté si clairvoyante » d'Augustin, « il est des choses qu'on ne peut expliquer de manière à les faire comprendre — *ut intelligantur* —, tellement la raison divine dépasse nos humaines capacités¹⁶. Secundinus est d'ailleurs si peu en peine des explications du polémiste catholique qu'il ne cesse, tout au long de sa Lettre, de le traiter avec une singulière désinvolture. En des variations continuelles,

où il se plaît à adopter un ton narquois, il passe de formules d'une obséquiosité affectée à des traits qui se voudraient spirituels mais qui sont parfois quelque peu confus. Béatement infatué de son *romanum ingenium*¹⁷ et des splendeurs de l'*Vrbs* — dont cette merveille que sont les marbres de la maison d'Anicius¹⁸ —, comment ce Romain peut-il ainsi dauber sur le *Punicus* Augustin et, dans le même temps, lui écrire : « Sous le nom de Mani, c'est Hannibal et Mithridate que tu attaques¹⁹ ! » La conclusion de la missive résume parfaitement le projet de l'Auditeur et fournit aussi un bel échantillon de son style :

« Puissent donc ces propos, sur le moyen de notre salut, trouver créance auprès de ta sainteté, sinon tu pourrais en prendre prétexte pour enfanter des milliers de volumes, ô seigneur, le seul qui soit vraiment digne de toute louange. Salut²⁰. »

Certes, comme nous aurons l'occasion de le constater dans l'analyse des aspects doctrinaux qu'il aborde²¹, Secundinus fait preuve d'une assez remarquable connaissance de sa religion. Son esprit caustique ne met toutefois guère en valeur la contribution que nous lui devons pour une meilleure connaissance du dogme manichéen. Mais il est vrai que l'Auditeur romain avait lu les livres d'Augustin, où les diatribes contre les fidèles de la secte sont monnaie courante. Si, bénéficiant de sa position et de la faveur du pouvoir politique, l'évêque catholique avait pu imposer en apparence respect et déférence à des « accusés » comme Fortunatus et Felix, il n'était peut-être pas mauvais qu'on adoptât à son égard le langage insolent auquel les « hérétiques » d'Afrique étaient eux-mêmes accoutumés.

On pourrait s'étonner ici qu'Augustin se soit abstenu de s'engager à son tour sur ce terrain de la polémique personnelle, comme il le fera avec Julien d'Éclane²². Bien sûr, il ne peut dissimuler son agacement devant le ton sententieux et la fatuité du Romain qui, de sa capitale, considère avec une condescendance naïve le lointain provincial d'outre-mer, et, d'autre part, il s'en prend toujours avec virulence à la « fable » de Mani²³, mais il se garde de riposter aux saillies réitérées de son correspondant. S'il semble ignorer ces attaques, craindrait-il que, l'affaire s'envenimant, Secundinus revînt plus explicitement sur certaines allusions gênantes ? Ce dernier en effet semble assez bien informé sur l'ancien Auditeur, ou du moins le feint-il. Selon lui, c'est par crainte et aussi par ambition qu'Augustin a abandonné le « troupeau » pour rejoindre la *communio iniqua* :

« A l'inverse de la voie que tu as suivie par crainte, puisses-tu revenir sur la route de la Vérité. Et cesse de t'abriter derrière ces mensonges²⁴. »

« C'est vrai, je ne voudrais pas que tu sois séparé de notre troupeau. Ayant moi-même erré loin de lui, je fus près de périr si je ne m'étais aussitôt arraché à la nature d'une communion inique. Réconcilie-toi

ensuite avec la communion qui n'a commis aucune faute à ton égard. Reviens à elle et elle ne te tiendra pas rigueur de ta faute passée... Rejette la gloire des hommes, si tu veux plaire au Christ²⁵. »

Ces allusions permettent-elles vraiment d'établir que Secundinus en savait plus qu'il n'en disait sur ce sujet ? Une telle hypothèse, il faut en convenir, apparaîtrait purement gratuite et, de toutes façons, ce n'est pas elle qui pourrait expliquer la singulière affabilité d'Augustin face aux attaques de l'Auditeur inconnu.

Pour sa part, en effet, dès le début de sa longue réponse, l'évêque d'Hippone se déclare triste de voir son correspondant attaché avec obstination — *tenaciter inhaesisti* — à de « fausses suspicions ». Certes, remarque-t-il, les sentiments qui lui sont imputés peuvent exister dans l'âme humaine, mais il ne les reconnaît pas en lui. Se refusant à discuter pour se justifier — *senti de Augustino quicquid libet*²⁶... *si non uis mihi de animo credere, existime ut libet*²⁷ —, il déclare simplement que ce n'est ni en raison d'une crainte physique — *carnalis timor* —, ni à cause de quelque ennui découlant de son adhésion à leur société, ni par ambition des honneurs dont l'Église catholique l'a chargé, qu'il a abandonné les Manichéens²⁸. Toutefois, ajoute-t-il, si l'on veut parler ici de crainte et d'amour de la gloire, alors il s'agit de cette crainte qu'inspire l'apôtre Paul quand il met en garde contre les « esprits séducteurs » des hérétiques (1 *Tim* 4, 1-4) — et qui ne pouvait laisser insensible son *puerile ingenium*²⁹ — et aussi de cette gloire que promet le même Apôtre à quiconque fait le bien (*Rom* 2, 10)³⁰.

La défense est habile. Augustin préfère en appeler aux Écritures, qui expliquent assez sa défection du manichéisme, que de prouver la fausseté des insinuations avancées à son encontre. Il reste que ces insinuations, même si elles devaient manquer de fondement, ne sont sans doute pas inventées par Secundinus lui-même. Petilianus avait déjà eu l'occasion d'écrire³¹ que le motif du départ pour Rome de l'ancien Auditeur n'était pas celui qu'il voulait bien invoquer dans les *Confessions*³². Ce n'est pas ici le lieu d'étudier les raisons et les mobiles divers qui ont concouru à la conversion d'Augustin à la foi catholique. Retenons simplement que le Manichéen romain paraît bien informé des bruits qui couraient en Afrique à ce sujet. On n'acceptait pas de mettre aussi simplement au compte de la grâce divine un retournement si radical. En revanche, crainte des persécutions et soif des honneurs fournissaient des explications plausibles et plus satisfaisantes. Augustin était mal venu de rejeter comme trop « charnelles » les considérations de telles analyses. En effet, pour expliquer l'attachement de ses anciens coreligionnaires à leur croyance, ne voyait-il pas lui-même des causes tout aussi misérablement humaines ? En terminant le *De natura boni*, il priait pour que Dieu conduisît à l'Église ces Manichéens qui, écrivait-il, « sont retenus dans la

profession de cette erreur funeste par la jouissance ou l'acquisition d'un avantage temporel et terrestre³³ ».

Cet aspect de la polémique, qui déborde le cadre de la discussion proprement doctrinale, et où l'on voit Secundinus faire état de considérations personnelles en rapport avec l'apostasie de l'ancien prosélyte de Carthage, permet peut-être de situer dans des perspectives plus larges la *disputatio* engagée. L'Auditeur romain n'était pas assez naïf pour imaginer un instant que, sous l'effet de ses remontrances, l'évêque abandonnerait la *turba*³⁴ catholique pour revenir à la secte et, par elle, à la « voie étroite qui conduit à la vie éternelle³⁵ ». La démarche entreprise, et dont l'objet déclaré était le salut d'une âme prisonnière des Ténèbres, pourrait bien être en réalité une riposte aux attaques acharnées du polémiste d'Hippone. Derrière le prétexte qu'il se donnait, le zélé Auditeur n'écrivait-il pas ainsi une lettre ouverte, au nom de la communauté manichéenne de Rome, qui avait subi les attaques que l'on sait dans le *De moribus Manichaeorum*³⁶ ? On peut admettre que Secundinus, un simple Auditeur — donc un fidèle du rang qui avait été celui d'Augustin — assumait ainsi, au nom de ses frères, la charge de riposter aux allégations du *traditor*³⁷ (lequel n'aura pas un seul mot dans son traité sur ces scandales qu'il relatait naguère avec tant de soin). Il était bon alors, pour le Manichéen romain, non seulement de redresser l'enseignement sur quelques points de dogme qui avaient fait l'objet d'une présentation arbitraire de la part de l'adversaire, mais aussi de dénoncer hautement les véritables motifs, de lâcheté et de sordide ambition, qui, comme on le disait parmi les membres des communautés, avaient entraîné l'ancien Auditeur hors de sa « communion ».

En l'absence totale d'indication, nous en sommes évidemment réduits à des hypothèses. Celle-ci a l'avantage d'expliquer aussi le soin qu'apporta Augustin à rédiger sa réponse. On comprendrait mal en effet que l'évêque d'Hippone, qui ne parvenait pas à faire face à ses multiples tâches et dont les livres entrepris devaient parfois être abandonnés avant achèvement, ait pris soin ici de répondre par un long traité à la simple lettre d'un Romain qu'il n'avait jamais rencontré. De même que, derrière ce Secundinus, dont le visage lui était inconnu — *quem ne quidem facie noueram* —, il se sentait interpellé par une communauté manichéenne tout entière, c'est à son tour à chacun de ses adeptes, aux Élus comme aux Auditeurs, que l'Évêque adressait sa réponse³⁸.

II

A. — La Lettre de Secundinus.

Il serait vain de prétendre relever un véritable plan dans la Lettre de l'Auditeur romain. Ce document, riche d'enseignement certes, très dense

dans son argumentation et chargé de références scripturaires au Nouveau Testament — mais sans aucune mention explicite des *auctores* de Mani —, ne se présente d'ailleurs pas comme un exposé systématique. Il touche successivement, et parfois simultanément, par allusions voilées, à plusieurs aspects de la doctrine manichéenne qui avaient fait l'objet de critiques de la part du polémiste catholique. En divers passages cependant, en raison de sa concision d'abord et aussi de sous-entendus qu'il contient, le plaidoyer pourra sembler quelque peu abscons. En effet, plutôt que de développer méthodiquement les questions abordées, Secundinus préfère souvent procéder par de brèves touches, sous forme de mises au point, comme si son interlocuteur était déjà suffisamment instruit du sujet dans ses lignes générales. Car, malgré une formule où il traduit son humeur devant l'attitude hostile adoptée par Augustin — « Il m'a semblé, et c'est certainement vrai, que tu n'as jamais été manichéen³⁹ » —, l'Auditeur ne met pas en doute les grandes connaissances de son ancien coreligionnaire. Dans un de ces compliments ambigus dont il est prodigue, il tient même à lui en rendre hommage : « Quand je présente tout cela à ton admirable et sublime prudence, c'est comme si le Jourdain prêtait de l'eau à l'Océan, ou une lanterne de la lumière au soleil, ou le peuple de la sainteté à l'évêque⁴⁰. » Il faut chercher ici, dans le sentiment qu'il n'estimait pas nécessaire d'explicitier les aspects doctrinaux évoqués, la raison de ce flou où le docte Manichéen maintient parfois son exposé, et précisément sur certains points où, en ce qui nous concerne, des précisions eussent été les bienvenues. A cela s'ajoute le fait que Secundinus tenait à se montrer aussi bref que possible, comme il le souligne lui-même dans sa conclusion :

« Tu vois bien que je n'ai fait que te donner une brève esquisse sur des points particuliers, et que j'ai veillé surtout à ne pas te paraître diffus⁴¹. »

Ces remarques faites sur la structure générale de la Lettre, on peut néanmoins distinguer les grands thèmes doctrinaux qui s'y trouvent abordés, alternant avec les exhortations à la conversion destinées au frère devenu ennemi :

1. *Dualisme des Principes et genèse du péché*⁴². — La Lettre s'ouvre sur une action de grâces à « l'ineffable et très sainte Majesté, et à Jésus-Christ, son premier né, roi de toutes les Lumières... et aussi au Saint Esprit⁴³ ». Et Secundinus poursuit ainsi sa doxologie : « C'est par excellence leur rôle de donner tous les biens et d'écarter tous les maux, d'entourer ta bienveillance de leur réseau de protection et d'en éloigner le Mal⁴⁴. »

Ce prologue n'est pas sans rappeler celui de l'*Épître du Fondement*, où, dans une invocation « trinitaire », Mani écrivait lui-même : « Que la Droite de la Lumière vous protège et vous garde de toute incursion du Mal et des pièges du monde⁴⁵. » Il faut souligner ces formules qui expriment

d'emblée l'affirmation essentielle de la doctrine dualiste : nous sommes engagés dans le Combat de ce Temps Médian et, contre les assauts du Mal, nous devons nous réfugier derrière les *propugnacula* dressés par Dieu. Car, ajoute Secundinus qui s'en prend ici à la conception augustinienne du péché, il ne s'agit pas de ce mal « qui n'est rien — *non quod nihil est* —, ou qui naît des œuvres ou des passions des mortels, mais du Mal dont la venue a été préparée⁴⁶ ». Ce Mal, dont l'existence est une tragique réalité, préexiste donc à l'homme. Le Christ mettait en garde contre lui et appelait à la vigilance, car il vient comme un voleur pour s'emparer de notre trésor (*Mt* 24, 42-43). Afin de ne pas donner aux Ténèbres l'occasion de nous surprendre, nous devons maintenir le flambeau de la Lumière que le Christ, Droite de la Vérité, est venu allumer dans nos cœurs.

Puis, continuant à se référer ainsi à des *loci* néotestamentaires — la Lettre en compte plus d'une vingtaine⁴⁷ —, Secundinus passe alors du Combat, où s'affrontent l'Esprit des vertus et l'Esprit des vices, à la situation de l'âme, tiraillée entre les deux camps, et aux diverses gradations du péché dans lequel elle peut tomber. Nous avons là l'exposé le plus précis que nous connaissions sur ce difficile point du dogme⁴⁸. A la conception du péché telle que l'exposait Augustin, l'Auditeur oppose la vision manichéenne. C'est sans doute la raison pour laquelle il a voulu s'attarder sur un sujet qui avait à maintes reprises servi de cible au polémiste catholique⁴⁹. Il terminera cette première partie par un couplet à la gloire des apôtres et des martyrs : ce n'est pas parce qu'ils ont été vainqueurs d'un « rien » qu'ils seront couronnés⁵⁰.

2. *Remontrances à Augustin pour son attitude hostile au manichéisme*⁵¹. — « Je t'en prie, change donc ta façon de penser. Rejette la perfidie de la nation punique (...). Abandonne les controverses stériles⁵². » Cette série de réprimandes où, non sans quelques pédantisme — faisant référence à l'Hortensius⁵³ —, Secundinus s'improvise directeur de conscience et admoneste l'ancien Auditeur, serait sans grand intérêt pour elle-même si elle n'était illustrée par deux allusions précises à des aspects du dogme : le rôle de Mani au jour du Jugement final⁵⁴ et la figure du Christ, projetée dans le mythe cosmique du *Iesus patibilis*⁵⁵. On notera aussi ce reproche, le plus significatif, à l'adresse d'Augustin : sa responsabilité — et donc sa faute — est d'autant plus lourde que, lui qui n'attaquait pas le manichéisme avant son adhésion à la secte, le voici devenu son adversaire après avoir été « illuminé » :

« Pendant tant de temps, alors que tu te trouvais, avec ton père, plongé au sein des Ténèbres, tu n'as jamais ironisé ; c'est une fois parvenu entre le Soleil et la Lune que tu te retrouves accusateur⁵⁶. »

3. *Les « fables » et les récits scandaleux des Écritures juives*⁵⁷. — En

réponse à cette attitude de l'*accusator*, Secundinus va riposter en suivant la méthode chère aux propagandistes de la secte — et largement utilisée par Faustus : mettre en évidence la « grossièreté » et l'« absurdité » de ces Écritures juives auxquelles se référait l'Église. Naturellement, l'Auditeur connaissait fort bien le florilège composé pour la circonstance et il y puise avec éclectisme :

« Si seulement, en t'éloignant de Mani, tu étais allé à l'Académie, ou si tu avais commenté les guerres des Romains, qui ont triomphé de tout. Que de grandes choses, que d'actions illustres tu aurais trouvées là, toi, homme au cœur pur, partisan de la pudeur et de la pauvreté absolument parfaites, au lieu d'aller chez les Juifs, nation aux mœurs barbares. Mêlant les fables aux préceptes, tu invoques 'l'épouse fornicatrice', ou aussi : 'Prends des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en abandonnant Yahvé', ou encore : 'Tu ne te laveras pas les mains après l'acte conjugal', 'Mets ta main sous ma cuisse', 'Tue et mange', 'Croissez et multipliez-vous'. Les lions dans la fosse te plaisent-ils parce qu'il n'y avait pas de cage ? T'affliges-tu de la stérilité de Sara, dont la pudeur avait trouvé un trafiquant dans un mari qui la faisait passer pour sa sœur ? Peut-être qu'après le combat de Darès et d'Entelle, tu espérais le pancrace de Jacob lui-même ? Aurais-tu décidé de calculer le nombre des Amorrhéens ou le pancarpe que renfermait l'arche de Noé⁵⁸ ? »

Sans doute Secundinus trouvait-il là une occasion de répliquer aux commentaires circonstanciés de son adversaire sur les scènes de séduction des Archontes androgynes. En fait, la Lettre n'apporte aucun élément que nous ne connaissions déjà par les *De Genesi contra Manichaeos*, *Contra Adimantum* et *Contra Faustum*, si ce n'est quelques variantes où le polémiste manichéen donne libre cours à sa verve. On remarquera toutefois que, pour leurs controverses, les Manichéens romains recouraient eux aussi à l'argumentation polémique traditionnelle en Afrique et qui avait été instaurée par Adimantus.

4. *Appel à la conversion : la voie étroite du Sauveur spirituel*⁵⁹. — Selon Secundinus, Augustin aurait été victime de la ruse du Malin. Les apôtres Pierre et Thomas n'étaient-ils pas eux-mêmes tombés dans les machinations du « semeur d'ivraie » ? Il importe de ne pas suivre l'exemple de l'Isariote, qui fut arraché à son pasteur, et de fuir l'acharnement des scribes et des pharisiens, qui cherchaient la perte de Jésus en exigeant sa crucifixion. Heureusement que notre Sauveur était « spirituel » : s'il avait été un être de chair, « toute notre espérance en eût été coupée dans sa racine⁶⁰ ».

Si Secundinus prend soin de suivre avec fidélité les récits des Évangiles sur la passion du Christ — le couronnement d'épines, la croix, le breuvage de vinaigre, les deux larrons, le coup de lance du soldat —, c'est évidemment pour montrer que ces Écritures ne gênent aucunement l'interprétation manichéenne de l'affaire du Golgotha. L'Auditeur voulait

peut-être ainsi réfuter les critiques d'Augustin sur le « faux Christ » enseigné par Mani⁶¹. C'était donner une fois de plus la preuve qu'il avait lu avec attention — *cum suspenso animo agilique oculo iterum iterumque repelisset*⁶² — les controverses de son correspondant.

Faisant état des difficultés rencontrées par Paul dans son apostolat, Secundinus en tire argument pour montrer que l'évangélisation est un combat permanent de ceux qui ont choisi de suivre la « voie étroite » du Sauveur, alors que la *multitudo* se complaît dans la superstition. La transition est habile. En effet, ripostant alors aux insinuations d'Augustin sur les abominations auxquelles se livrerait secrètement le petit groupe des adeptes de Mani — *exiguus ac paene nullus numerus*⁶³ —, l'Auditeur se fait ironique en déclarant à son tour que « ce n'est pas à la vertu que va la masse, et tout spécialement la masse des femmes⁶⁴ ». Il pourrait lui aussi à ce sujet publier les crimes commis clandestinement dans cette *turba*. Toutefois, remarque-t-il prudemment, ce serait donner occasion à certains de commettre ce que d'autres ont déjà fait.

Après ces « mises au point », Secundinus s'adresse à la brebis égarée et il se fait pressant : « Fais revivre Paul dans notre temps, lui qui, quoique docteur de la loi judaïque(...), méprisa comme ordure ses propres intérêts, afin de se concilier le Christ... Cesse d'être un ornement pour les morts, car tu es l'ornement des vivants. Garde-toi d'être un compagnon de la voie large(...), mais hâte-toi vers la voie étroite, afin d'obtenir la vie éternelle⁶⁵. » Puis brusquement, après ces exhortations apostoliques très orthodoxes pour un catholique, l'Auditeur lance, comme s'il s'agissait là de corollaires, une double monition qui résume deux aspects essentiels de sa doctrine : le Christ n'a pas connu l'Incarnation et il y a deux Natures Dieu et Satan. « Je t'en prie, cesse d'enfermer le Christ dans un sein, si tu ne veux pas y être toi-même de nouveau enfermé. Cesse de dire que deux Natures n'en font qu'une. Car le jugement du Seigneur est proche. Malheur à ceux qui transforment en amertume ce qu'ils recevraient de doux⁶⁶. »

5. *Les problèmes d'intelligence du message gnostique*⁶⁷. — Dans sa dernière partie, la Lettre expose certaines considérations qui répondent aux critiques d'Augustin sur l'incapacité des Manichéens à expliquer leur mythe doctrinal. Secundinus se fait fort d'exposer à la lumière de la raison certains dogmes. Toutefois, précise-t-il, il serait présomptueux de chercher à percer des mystères⁶⁸. « De ce genre, il y a la question de savoir comment il y a deux Natures, ou pourquoi celui qui ne pouvait pâtre à livré le Combat, ou encore le problème du siècle nouveau qui doit surgir une fois terminées les agitations de cette vaste terre⁶⁹. » On retrouve ici des références claires à ces sujets qui constituaient les thèmes favoris de la controverse antimanichéenne⁷⁰.

Avec pertinence, Secundinus fait remarquer qu'il serait parfaitement

stupide de prétendre déchiffrer isolément chaque élément de la doctrine qui mène à Dieu : en effet Dieu est un tout et il ne comporte pas de parties. Que signifieraient, pour celui qui les entend, les divers mots d'une phrase, s'il ne peut saisir en un tout la phrase constituée ? Il en va de même pour la Science de Dieu. Il est nécessaire d'en voir simultanément les diverses parties dans l'ensemble qu'elles forment. On ne saurait discuter sur les termes utilisés pour critiquer par exemple le *saeclum nouum*, ou encore le Combat — auquel Dieu s'est livré non pas par nécessité mais par justice, car il refuse de tolérer le crime chez son agresseur ; enfin il en va de même pour la question des deux Natures, qui ne peuvent être localisées. Tout cela relève de la catégorie des vérités inénarrables⁷¹. En voulant tout disséquer, Augustin confond tout et met tout à l'envers.

S'il fait bien ressortir ce qu'il considère comme les défauts ou les vices fondamentaux de la méthode d'Augustin et la vanité de ses exigences d'explication rationnelle, Secundinus se garde toutefois d'exposer ses propres vues sur les démarches de cette Science qui devrait permettre une intuition globale de la Vérité insécable. On eût aimé que, avant d'adresser sa salutation finale à son correspondant⁷², il développât ce point. Mais l'Auditeur ne tenait sans doute pas à donner une occasion supplémentaire à Augustin de voir ainsi confirmées ses accusations sur le caractère « irrationnel » et « fabuleux » de la doctrine qu'il combattait. Dans sa réponse, celui-ci se montrera déjà assez attentif à cette dernière partie de la Lettre et aux considérations générales de Secundinus sur ces *inenarrabilia* qui échappent à l'exposé discursif⁷³.

III

B. — *La réponse d'Augustin ou le « Contra Secundinum ».*

Le Manichéen romain savait bien que sa Lettre ne ramènerait pas à la secte l'ancien Auditeur de Carthage. Et, pour sa part, fort de cette vérité qu'il avait découverte dans la doctrine de l'Église — et qu'il s'employait lui-même à énoncer —, persuadé aussi de ne rien ignorer de la *fabula* de Mani, Augustin ne tenait assurément pas à se mettre à l'école de l'hérétique. En revanche, il ne doutait pas qu'il avait beaucoup à apporter à celui qui écouterait ses instantes et amicales objurgations : « *Fuge itaque, amice, tantam pestem*⁷⁴ ».

Le *Contra Secundinum* répond — reprenant parfois les termes mêmes de la Lettre⁷⁵ — à quelques-uns des points évoqués par l'Auditeur romain. En outre, débordant à son habitude la stricte polémique, Augustin déve-

II, p. 104.

loppe amplement certains aspects de la doctrine catholique qui contredisent les dogmes de l'adversaire. Plus que la réfutation de ses anciennes croyances, c'est en effet toujours la présentation de son propre système qui le retient surtout⁷⁶. Or il faut bien remarquer que ces exposés, qui provoquent les disparates de structures des traités antimanichéens, sont d'un intérêt d'autant plus limité qu'ils sont absolument étrangers au sujet de notre recherche. D'autre part, l'évêque d'Hippone ne fait que reprendre ici des clichés qui ont déjà fait l'objet de multiples développements depuis les premières controverses avec la secte.

Après une introduction (chap. 1-2) où, revenant sur les insinuations de Secundinus, Augustin s'applique à rappeler les raisons de sa conversion⁷⁷, le traité présente quatre volets principaux — encore qu'il serait vain de chercher à découvrir là un plan systématique.

1. *Dieu, le Christ et l'homme* (chap. 3-9). — Partant de la formule d'action de grâces utilisée par Secundinus⁷⁸, Augustin veut démontrer l'inconséquence qu'il y a pour un Manichéen à parler de Jésus-Christ comme *primogenitus* du Père et, en même temps, *omnium luminum rex*. Comment expliquer que le Christ puisse être ce « roi » de toutes les Lumières — ce qui, contrairement aux dires de Mani et en particulier de sa *Lettre du Fondement* sur les « royaumes de Dieu⁷⁹ », devrait logiquement impliquer que ces Lumières ont été créées par lui⁸⁰ — et également « premier-né » du Père, c'est-à-dire, selon la conception de la secte, l'aîné de frères qui seraient, au même titre que lui, engendrés de la propre Substance de Dieu ? Il y a là une première contradiction, aggravée encore du fait que les Manichéens semblent ignorer l'enseignement des Écritures, où le Christ est déclaré « Fils unique », alors que nous sommes seulement des enfants d'adoption⁸¹. Il ne saurait s'agir pour le Christ d'une primauté qui découlerait d'une naissance antérieure à la nôtre. Et d'autre part, les « émanations » — *generationes* — qui, selon la doctrine manichéenne, auraient eu pour fonction de s'opposer aux entreprises belliqueuses de la *gens tenebrarum*⁸², dénotent une conception dogmatique où Dieu, à l'instar des créatures, serait sujet aux mutations spatiales et temporelles⁸³. Une telle conception est évidemment insoutenable. Si la créature certes n'est pas étrangère à Dieu, elle ne peut toutefois provenir de la substance de son créateur, sinon elle lui serait égale et devrait être honorée du même culte, ce qui va encore contre les Écritures⁸⁴. En réalité, elle provient du néant et, par le péché, elle a tendance à revenir vers ce néant, alors que Dieu est immuable⁸⁵. Et qu'on n'essaye pas de dire que l'âme, immuable par nature comme Dieu lui-même, serait soumise au changement du fait de son infusion dans un corps charnel — *commixtio carnis*. Si l'âme devait vraiment être immuable — comme, en raison de quelque force secrète, le corps d'Achille était invulnérable aux traits, sauf en un point —, nul mélange ne pourrait l'assujettir au changement⁸⁶. C'est d'ailleurs en raison de leur théorie sur la souillure

provoquée par la chair que, refusant d'admettre la réalité de l'Incarnation, les Manichéens parlent d'un Christ « spirituel ». Ne voient-ils pas que présenter la substance du Christ comme étant celle d'une âme, c'est du même coup affirmer qu'il a, lui aussi, subi la prétendue souillure de la chair⁸⁷ ? Si Secundinus reconnaît que Dieu et le Fils qu'il a engendré de sa propre substance sont également immuables, alors que toutes les créatures, créées du néant, leur sont inférieures, « cela, si tu le crois, tu cesseras d'être impie et, oubliant les Perses, tu seras des nôtres⁸⁸ ».

2. *Le péché et le mal* (chap. 10-20). — Prenant prétexte d'une citation paulinienne avancée par Secundinus pour étayer sa doctrine sur l'Esprit mauvais⁸⁹ — ces *principatus et potestates* contre lesquels le chrétien est tenu de lutter⁹⁰ —, Augustin rejette le dogme dualiste et la péripétie du Combat qui aurait provoqué le « mélange » du Bien et du Mal⁹¹. Il entreprend ensuite de présenter la foi catholique sur les problèmes connexes du péché⁹² et du mal. Quant à la conception de la faute telle que Secundinus l'avait exposée⁹³, elle est qualifiée d'absurde⁹⁴. Il ne pouvait en aller autrement à partir du moment où les présupposés des deux doctrines sont radicalement contraires, ainsi qu'Augustin le souligne lui-même : « Voici sans doute toute la différence qui existe entre nous : selon vous, le mal est une substance, alors que, d'après notre enseignement, le mal n'est pas une substance mais une inclination de ce qui comporte plus d'être vers ce qui en a moins⁹⁵. » Nous retrouvons ici des idées déjà longuement exposées tout au cours du premier livre du *De libero arbitrio* et jusqu'au *De natura boni*⁹⁶. Comme déjà aussi dans le *Contra Epistulam Fundamenti*, il dénonce la *carnalis cogitatio* de ses adversaires. Tellement est habituelle sa critique selon laquelle toute croyance manichéenne reposerait nécessairement sur des représentations « charnelles », qu'il refuse d'emblée d'entrer dans les considérations de Secundinus. « C'est sottise que de disputer là-dessus avec vous, déclare-t-il. Comment pourriez-vous comprendre une chose incorporelle quand vous n'admettez même pas que Dieu soit incorruptible⁹⁷ ? » Suivent alors les lieux communs sur la fable blasphématoire⁹⁸, le Combat des deux Terres ennemies et la souillure qui en a résulté pour le Royaume de Dieu, enfin la condamnation inique des âmes innocentes aux « supplices éternels » du *globus horrendus*⁹⁹.

Ce *compendium* un peu sommaire du manichéisme reprend les thèmes courants traités dans les livres antérieurs et ne fournit aucun élément original. Augustin a toutefois noté l'explication, inhabituelle dans l'enseignement de la secte, que propose Secundinus¹⁰⁰ pour « justifier » l'engagement de Dieu dans le Combat contre son agresseur :

« Y avait-il là une nécessité, comme Mani n'a pas eu honte de le dire, tandis que vous, vous en rougissez ? Car il a dit que Dieu a vu une grande souillure et une dévastation menacer ses siècles saints, s'il n'y opposait quelque divinité éminente et forte en puissance. Mais vous, vous raisonnez (*ratiocinamini*) bien sûr plus subtilement : au lieu de dire que Dieu a subi

la nécessité de combattre pour empêcher la nation des Ténèbres de lui nuire, vous dites que Dieu était exposé à la violence et à la corruption par le fait que, s'il eût refusé de combattre, quelque chose pouvait lui nuire¹⁰¹. »

Une telle argumentation — Dieu préfère engager le Combat avec l'engeance du Mal plutôt que de s'en faire le complice par abstention, en tolérant son injuste agression — est destinée à répondre à la fameuse objection de Nebridius¹⁰², ce *quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus*¹⁰³. Fortunatus, à qui Augustin avait soumis le dilemme, s'était abstenu de prendre position, déclarant simplement que Dieu n'avait pas subi le Mal mais au contraire, par son action et en vertu de sa puissance et de sa prescience, l'avait prévenu¹⁰⁴. Fort habilement, le prêtre manichéen avait ensuite contre-attaqué en se situant sur le plan de la sôtériologie chrétienne : s'il n'y avait rien eu, si l'âme n'était pas *en fait* prisonnière, pourquoi donc le Christ était-il venu la « libérer » ? Et, s'adressant à Augustin — qui refusait à son tour de répondre —, il demandait : « Est-il certain selon vous que le Christ est venu de Dieu¹⁰⁵ ? »

A lire la Lettre de Secundinus, il semble que les Manichéens de Rome connaissaient l'objection de Nebridius, si régulièrement avancée dans les controverses antimanichéennes¹⁰⁶, et qu'ils aient cherché à y parer en fournissant une « explication¹⁰⁷ » qu'Augustin ignorait encore, et devant laquelle il ne cache pas sa surprise¹⁰⁸ :

« Vous croyez avoir trouvé (*inuenisse uidemini*) ici une bonne et sûre réponse, en disant que c'est une grande iniquité que de convoiter le bien d'autrui et que Dieu aurait donné son assentiment à cette iniquité s'il s'était refusé à attaquer la nation qui avait osé la commettre¹⁰⁹. »

Ce raisonnement habile, tel que le rapporte Secundinus, ne peut néanmoins expliciter sur le plan de la logique le processus du mythe manichéen, et Augustin n'a guère de peine à en souligner la fragilité et l'inconséquence¹¹⁰. Les figures de ce mythe relèvent *toutes* de la catégorie des *inenarrabilia*¹¹¹ et elles ne sauraient donc se laisser réduire par des analyses. A ce sujet, les Manichéens africains se montraient plus avisés, et mieux formés aussi, que l'Auditeur romain, quand, se refusant à s'engager sur le terrain de l'argumentation et des syllogismes, ils ne connaissaient comme « raisons » que celles des Écritures chrétiennes.

La tentative relevée dans la Lettre de Secundinus n'en demeure pas moins significative de la situation inconfortable en laquelle certains Manichéens, soucieux de présenter leur croyance aux non-initiés, avaient conscience d'être enfermés. Elle illustre parfaitement l'effort entrepris par ces fidèles qui cherchaient, dans la mesure du possible, à présenter leur Gnose — dont ils avaient pourtant conscience qu'elle était « ineffable » — comme s'il se fût agi d'une quelconque théologie positive. Cet effort

d'adaptation de la doctrine de la secte aux modes d'enseignement du christianisme catholique était évidemment voué à l'échec.

3. *L'Ancien Testament contre la doctrine de Mani* (chap. 21-23). — Une brève partie du traité est consacrée à répondre aux critiques et sarcasmes lancés par Secundinus contre les Écritures juives. Toutefois, plutôt que de revenir sur ses considérations concernant l'interprétation allégorique ou spirituelle qu'il convient de donner à ces textes — encore qu'on relève une mention de ce type d'herméneutique¹¹² —, Augustin préfère retourner les passages cités pour s'en servir comme armes : « Ce sont eux, en effet, qui ruinent votre erreur et vos artifices¹¹³. » Il en prend occasion pour dénoncer les interdits relatifs au mariage et à la procréation auxquels sont soumis les Élus :

« En homme très délicat, tu attaques les anciennes Écritures... Je sais d'où vient ton indignation. Ce n'est pas tant la prostituée qui te choque dans la prostitution que le fait que la prostitution a été changée en mariage et convertie à la chasteté conjugale. Alors que vous croyez que votre Dieu, par la procréation des enfants, se trouve attaché par des liens charnels, et que vous estimez que les prostituées épargnent Dieu en faisant en sorte de ne pas concevoir, afin de pouvoir servir la volupté sans être empêchées par les charges de la procréation. Car selon vous l'utérus de la femme est la prison où Dieu est enchaîné... Voilà pourquoi encore 'Croissez et multipliez-vous' vous choque : vous ne voulez pas que se multiplient les cachots de votre Dieu¹¹⁴. »

Augustin revient également sur la question de l'Incarnation du Christ¹¹⁵, dont on sait qu'elle est niée par l'enseignement de la secte. Ces quelques indications¹¹⁶ ne fournissent toutefois aucun élément qui ne soit déjà exposé par ailleurs.

4. *Fuge itaque, amice, tantam pestem...* (chap. 24-26). — De même que Secundinus exhortait à la résipiscence l'ancien Auditeur devenu évêque de la grande Église — celle de la *turba* —, Augustin achève son traité en pressant à son tour son lecteur manichéen d'abandonner la *fallacissima fabella Persica* (ce qui était en outre une bonne riposte du « Carthaginois » à l'adresse du « Romain »)¹¹⁷. Revenant à la Lettre — dont il ne retient toujours que les points qui lui paraissent se prêter le mieux à sa critique¹¹⁸ —, il s'emploie à démontrer que, pour les raisons mêmes qui s'y trouvent avancées par l'Auditeur afin de le conjurer de réintégrer la secte, il importe que son correspondant rejoigne le bercail de l'Église :

— Quand Secundinus écrit que le diable a changé Augustin en l'entraînant hors de la *communio* manichéenne, il reconnaît donc que ce diable est plus fort que l'âme, laquelle, selon Mani, ferait partie de la nature même de Dieu. « Efforce-toi de t'arracher à toutes ces fictions aussi fausses que sacrilèges¹¹⁹. »

— Il y a une étrange contradiction entre les attitudes des Manichéens à l'égard du Christ et de Mani. D'une part, ils se félicitent d'avoir suivi dans le Christ un Sauveur spirituel, qui n'a pas subi la souillure de l'Incarnation et, de ce fait, aurait échappé à la mort. D'autre part, ils considèrent que Mani sera leur Avocat au jour du Jugement, alors que, reconnaissent-ils, Mani avait, lui, un corps humain et que, toujours selon eux, en le mettant à mort, l'« ennemi » en a fait leur « sauveur¹²⁰ ». « Tu vois tout ce qu'impliquent l'hérésie et les doctrines des démons, l'hypocrisie des imposteurs. Tu veux que Mani soit véridique au sujet d'un Christ menteur¹²¹. »

« Fuis tout cela, je t'en prie. Ne te laisse pas abuser par le fait spécieux du petit nombre, sous prétexte que le Seigneur lui-même a dit que la voie étroite était celle du petit nombre. (...) Prends garde que, chez vous, ce ne soit l'extrême horreur de l'impiété qui vous mérite le petit nombre¹²². »

Enfin, à l'Auditeur qui l'engageait à faire revivre l'exemple de Paul, Augustin propose fort adroitement la même conversion à la « lumière » :

« Si tu reçois sagement cette admonition et te convertis au Dieu immuable, tu deviendras, par un changement louable, l'un de ceux dont l'Apôtre dit : ' Vous étiez autrefois ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur¹²³. ' »

* * *

Tel se présente le dernier traité de la controverse antimanichéenne. Très ferme certes pour condamner la doctrine hérétique, le ton d'Augustin, quand il s'adresse directement à son lecteur, est celui de l'amitié, de la confiance, celui surtout de la confiance calme que procure la belle assurance de détenir la vérité. Les instances ferventes de l'« ancien », qui, lui aussi, avait cheminé dans les voies de l'erreur, atteindraient mieux le cœur du frère égaré que les invectives personnelles. Les railleries un peu lourdes du Romain et ses compliments hyperboliques étaient accueillis comme autant d'hommages respectueux et amicaux.

L'évêque d'Hippone — car peut-être faut-il voir dans cette attitude un souci pastoral qui l'emportait sur la *furia* du polémiste — refuse d'entrer dans la lice. En ce sens, le *Contra Secundinum* tient une place particulière parmi les diverses *disputationes* engagées contre les membres de la secte. Cette sérénité d'un exposé sans outrances et même sans passion, une certaine rigueur dans l'argumentation — encore que celle-ci n'ajoute rien d'essentiellement neuf aux développements des traités antérieurs, dont elle affine simplement la formulation —, tout cet ensemble devait plaire à l'Augustin vieillissant qui écrivait les *Retractationes*. On comprend bien alors son jugement sur le traité, qui est plus celui de l'évêque que celui du polémiste : « A mon avis, je préfère assurément ce livre à tous ceux

que j'ai pu écrire contre ce fléau¹²⁴. » S'il fallait ici remercier Augustin, ce ne serait pas tant pour avoir écrit le *Contra Secundinum* lui-même que pour nous avoir transmis, à l'occasion de sa réponse, la Lettre de l'Auditeur romain, dont les brèves pages sont, somme toute, plus riches d'enseignement que le livre de l'ancien Auditeur africain.

II, p. 108.

Epistula Secundini - Contra Secundinum

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
<i>Epistula Secundini</i> (1)										
§ 1	++	++	++		++	+	++	+	++	++
§ 2		++	++		++		++	++		
§ 3		++	++				++			
§ 4		++	++				++			
§ 5	++	++	+		++		++		+	+
§ 6	++		+				++			
<i>Contra Secundinum</i>										
2	+	++	+		+		++			
3		++					++			
5				+	+	+	++		+	
6					+	++	++			
7-8					++		+			
9					++					+
10									++	
12-13-14	++	++	++	+	++					+
18-19					++					
20					++					
23					++					
24			++		++					
25			++		++					
26	+						++	+		

(1) Pour une raison de commodité dans l'analyse de l'*Epistula Secundini*, nous portons ici les « sections » (§) établies dans le texte par la *PL*.

DEUXIÈME PARTIE

Destins du manichéisme en terre d'Afrique

Les cheminements historiques de la secte
de son implantation à sa mort

CHAPITRE PREMIER

Les origines du manichéisme dans l'Afrique romaine

L'histoire des origines du manichéisme dans les provinces romaines de l'Afrique du Nord n'est pas sans rappeler celle des débuts du christianisme dans cette région de l'Empire. Dans les deux cas, en effet, il s'agit de périodes obscures qui émergent brusquement de l'ombre pour s'éclairer à la lumière des persécutions.

En l'état actuel de notre documentation sur l'Église africaine primitive, on sait que le plus ancien témoignage datable avec précision est celui de ces *Acta*¹ consacrés aux douze martyrs de Scilli, qui, en juillet 180, furent condamnés à la décapitation par le proconsul Vigellius Saturninus². Il est fort probable que, à la faveur des longues années d'accalmie dont elle avait bénéficié au cours du II^e siècle³, et s'appuyant sur des structures ecclésiastiques développées⁴, la nouvelle religion s'était déjà alors largement enracinée dans les cités africaines et même dans les zones limitrophes des provinces romaines⁵.

Si les sources relatives aux origines du christianisme en Afrique sont rares et ne fournissent aucune indication précise⁶ sur l'époque même et les circonstances de son implantation, nous sommes plus démunis encore pour répondre à ces questions quand il s'agit du manichéisme. Toutefois, de même que le christianisme entrait dans l'histoire en Afrique avec les procès-verbaux d'interrogatoire des martyrs scillitains, la pénétration du manichéisme nous y est révélée par une ordonnance impériale lancée contre la nouvelle « superstition » et édictant la peine de mort pour ses adeptes. En effet, le rescrit de Dioclétien, qui inaugurerait la longue liste des édits de la persécution antimanichéenne dans l'Empire romain, faisait suite à un rapport dressé par le gouverneur de la Proconsulaire⁷.

II, p. 111-112.

I

Il y a lieu d'abord de revenir sur le problème de la datation de ce fameux édit de Dioclétien, qui constitue une des pièces de la *Collatio legum mosaicarum et Romanarum*⁸. Si les manuscrits en notre possession ont bien conservé la mention du lieu — Alexandrie — et aussi du jour et du mois — le 31 mars — de sa promulgation, ils n'en précisent pas l'année. Or, à ce sujet, plusieurs hypothèses ont été avancées.

Pour compléter cette mention — *dat. prid. kal. April. Alexandriae* —, Mommsen avait d'abord envisagé l'année 296⁹. Dans son édition de la *Collatio*¹⁰, il estima préférable en définitive d'opter pour mars 302, époque où selon la chronique du *Barbarus Scaligeri*¹¹, Dioclétien aurait effectué un voyage à Alexandrie. Pour sa part, Otto Seeck se contentait de proposer une marge de possibilité entre 293 et 304¹². Pallu de Lessert, quant à lui, cherchait à déterminer la date du proconsulat de Julianus en fonction de la promulgation de l'édit impérial. Ayant retenu que l'année 296 — qui avait été avancée dans un premier temps, et à titre de pure hypothèse, par Mommsen — correspondait probablement au séjour de Dioclétien dans la capitale de l'Égypte, il estimait donc pouvoir situer le gouvernement de ce proconsul en 295-296¹³.

Il est évidemment indispensable de chercher à déterminer l'époque où le destinataire de l'édit exerçait sa charge à Carthage. Procédant judicieusement, par élimination des périodes durant lesquelles un proconsul autre que Julianus est connu pour avoir été à la tête de la province de l'Afrique et aussi proposant une lecture nouvelle d'un fragment d'inscription relevée à Dougga, W. Seston montre que ce Julianus — dont l'identité reste d'ailleurs à préciser — aurait pu remplir cette fonction, pour la durée d'une année, à compter du 1^{er} juillet 296. Il s'ensuivrait ainsi que l'édit antimanichéen daterait du 31 mars 297¹⁴.

S'il se trouve certes que nous sommes mal informés sur la succession des proconsuls d'Afrique entre 295 et 298, rien ne nous permet toutefois pour autant d'exclure que Julianus ait pu gérer sa charge à compter de l'année 301. Nous ne possédons en effet aucune indication précise sur les gouverneurs de l'Afrique entre juillet 300 et juillet 302¹⁵. Il est donc tout à fait possible que Julianus, le destinataire du rescrit impérial, ait été en fonction en mars 302, cette même année où Dioclétien, de passage à nouveau à Alexandrie, aurait procédé à des persécutions contre les « Églises¹⁶ ». Nous verrons plus loin qu'il n'y a même pas d'alternative à proposer et que cette année 302 s'impose nécessairement.

En réalité, dans cette question de la datation du premier édit promulgué contre la secte, la thèse qui retient l'année 297 s'appuie sur deux argu-

II, p. 112-113.

ments dont, pour le moins, aucun n'est convaincant. Et surtout, elle ne semble pas accorder leur véritable importance à certaines précisions contenues dans le document, qui expliquent l'origine de la décision prise à Alexandrie.

D'une part, il est certainement excessif d'exciper de la formule du texte : *de Persica aduersaria nobis gente*¹⁷, pour en conclure que l'Empire romain se trouvait en état de guerre avec son voisin oriental lors de la signature de l'édit, et que, dans ces conditions, la paix ayant été imposée à Narsès par le traité de Nisibe, Dioclétien n'aurait pu promulguer cet édit en l'an 302¹⁸. Parler de la « nation perse » comme d'un « adversaire » n'oblige en effet nullement à entendre que, lors de la publication de l'édit, les deux Empires — rivaux en Arménie et dans les provinces transtigritanes — s'affrontaient militairement. Malgré la « paix » signée en 298, et qui inaugurerait en fait une situation de non-belligérance, l'hostilité demeurerait latente. On conçoit que, pour « l'honnête et paisible peuple romain », cet état ne pouvait effacer sa méfiance, et moins encore mettre un terme à son antipathie profonde pour « les mœurs abominables et les funestes lois des Perses¹⁹ ». Tant que le belliqueux Narsès demeura à la tête de l'Empire sassanide — et son fils Hormizd II ne lui succédera qu'en septembre 302 —, la Perse demeurait l'ennemi traditionnel. On ne lui pardonnait pas le désastre de Valérien et la fin ignominieuse de l'empereur captif²⁰.

En second lieu, comment établir un lien de cause à effet entre la constitution impériale dirigée contre les Manichéens et une hypothétique participation de ces derniers à la révolte animée par Achilleus en Égypte ? Il était certes judicieux de rechercher d'éventuelles connexions avec le manichéisme dans cette puissante insurrection qui, après avoir éclaté en Thébaïde et dans le Fayoum — pour protester contre les charges fiscales croissantes déséquilibrant l'économie rurale —, s'étendit ensuite dans les centres du Delta, où Alexandrie n'aurait été reconquise qu'après un siège de huit mois²¹. La situation n'ayant été rétablie, avec l'exécution de l'usurpateur, L. Domitius Domitianus, qu'au début de l'été 297 peut-être, — nous avons aujourd'hui des raisons de repousser la chronologie de toute cette affaire entre le milieu de l'année 297 et les premiers mois de 298²² —, *pouvait-on montrer que, par l'édit antimanichéen, Dioclétien frappait une secte coupable de compromission avec les rebelles ?* Ce serait bien sûr un argument pour situer en mars 297, c'est-à-dire à l'époque où le soulèvement était en voie d'être écrasé, cette mesure de persécution, signée précisément à Alexandrie. Il reste toutefois bien entendu, d'abord, que cette hypothèse devient absolument caduque si nous acceptons de dater de 298 le voyage de Dioclétien en Égypte²³. Admettons néanmoins un instant la chronologie traditionnelle, pour voir du moins si l'hypothèse avancée est vérifiable.

Toute l'argumentation repose sur certains papyrus rapportant la

correspondance adressée, de Philadelphie (Arcadie), puis de Coptos (Thébaïde), par un certain Paniskos²⁴. Celui-ci, qui prit une part active à la rébellion armée, faisait partie d'un collège dont les membres, comme ceux des associations régies par le droit romain, étaient désignés sous le nom de *collegae*. On a prétendu que certaines formules utilisées par ce personnage dans les lettres qu'il adressa à son épouse, demeurée dans le Fayoum, étaient typiques du vocabulaire manichéen. Cela permettrait donc de conclure à l'implication des membres de cette association — Paniskos et ses *collegae* — dans le mouvement insurrectionnel et, du même coup, à la compromission du manichéisme avec cette affaire²⁵.

En réalité, cette thèse ne résiste pas à l'analyse doctrinale des formules ainsi incriminées. Si aucune n'apparaît comme significative des conceptions proprement manichéennes, il est possible en revanche d'en découvrir l'inspiration dans les Écritures néotestamentaires — lesquelles n'étaient évidemment pas l'apanage du manichéisme :

— les textes manichéens n'invoquent jamais Dieu sous le titre de *kurios théos* ; par contre, dans l'Évangile de Luc par exemple²⁶, cette expression désigne la première personne de la Trinité ;

— nous ne possédons pas de document manichéen, liturgique ou autre, qui contienne d'invocations aux « dieux »²⁷ ; ce pluriel, pour désigner les membres de la « cour céleste », fait songer aux Puissances, Trônes et Dominations dont on relève plusieurs mentions dans les *Épîtres pauliniennes*²⁸ ;

— enfin, on ne saurait affirmer que le qualificatif de « beau » (*kalos anthropos*) n'ait jamais été employé dans un sens technique pour désigner le titulaire d'un grade de la hiérarchie manichéenne ; mais on sait que cette épithète est couramment utilisée dans le Nouveau Testament pour spécifier la haute valeur morale d'une personne²⁹.

En conclusion, il apparaît comme probable que Paniskos était chrétien ou gnostique. Rien ne nous autorise en revanche à voir en lui un Auditeur, et la thèse selon laquelle les *collegae* en question auraient été des Manichéens mêlés à la révolte d'Achilleus est absolument insoutenable. Compte tenu des circonstances où se trouvaient les fidèles de la secte — et même si le roi Narsès avait alors mis fin en Perse aux persécutions engagées par Bahrâm I^{er} contre les *zanâdîqa*³⁰ —, cette participation serait d'ailleurs hautement invraisemblable³¹. Enfin, comme cela a déjà été souligné, l'hypothèse d'un voyage de Dioclétien à Alexandrie en 296 ne repose sur aucune base et elle n'est plus retenue aujourd'hui. Il s'ensuit que l'édit antimanichéen ne peut être daté que du 31 mars 302³².

Cet édit fut promulgué à une époque où, dans plusieurs localités (*Theveste*, en Proconsulaire ; *Tigava* et *Caesarea*, en Maurétanie Césarienne), des gouverneurs avaient dû également recourir à des sanctions — dont

la peine de mort — contre des soldats chrétiens³³. Sans tirer de conclusions de ce synchronisme de faits, on notera toutefois que — à suivre du moins la documentation qui nous est parvenue — l'Afrique est la région de l'Empire où les premières mesures dites de persécution décidées par les Tétrarques furent d'abord appliquées. En fait, ces mesures répondaient essentiellement à des raisons d'ordre disciplinaire et elles frappaient des hommes qui adhéraient à des religions considérées comme contraires aux traditions nationales de l'Empire. Par fidélité à leurs croyances, ces chrétiens étaient amenés à s'abstenir de s'associer aux manifestations de l'idéologie officielle et, refusant parfois d'accomplir certains de leurs devoirs, ils créaient une situation intolérable pour les autorités locales, responsables de l'ordre.

En réalité, si les provinces de l'Afrique furent les premières touchées par ces mesures, à l'époque des *Jouii* et des *Herculii*, c'est que des courants religieux divers y avaient profondément pénétré. A l'instar du christianisme, qui s'était de bonne heure implanté dans ce pays, ouvert, par sa position géographique, aux influences orientales, le manichéisme avait à son tour trouvé un accueil favorable.

Au lieu donc de chercher dans une compromission des Manichéens du Fayoum et de la Thébaïde avec l'insurrection du *corrector* Achilleus la cause réelle de l'édit de persécution, il est plus logique d'essayer de la découvrir dans la *situation créée par la secte en Proconsulaire*, ou du moins dans l'exploitation politique qui pouvait en être tirée. *Il importe en effet de ne pas perdre de vue que c'est de cette province que Dioclétien fut alerté au sujet de la « superstition » nouvelle*. Or, si l'empereur avait voulu briser les Manichéens pour les punir d'une quelconque participation à la rébellion d'Égypte, il n'avait évidemment nul besoin pour cela d'être sollicité par le gouverneur d'une province d'Occident. Ces préambules nous amènent ainsi à une première remarque : les Manichéens d'Afrique furent à l'origine du premier édit de persécution qui frappa la secte dans tout l'Empire romain. Comment provoquèrent-ils, ou du moins fournirent-ils le prétexte à cette persécution ?

II

Que la constitution de *Manichaeis* ait été adressée d'Alexandrie à un fonctionnaire exerçant sa charge dans une partie de l'Empire qui relevait de l'autorité directe de Maximien, ne pose pas de problème particulier sur le plan du droit public. On sait que, dans la pratique comme dans le principe même de la « théologie » politique de la Tétrarchie, l'Auguste d'Occident n'était pas l'égal de son collègue d'Orient, celui-ci bénéficiant surtout de la priorité de l'ancienneté³⁴.

II, p. 117.

Plus intéressante serait la question de savoir si le proconsul d'Afrique s'était directement adressé à Dioclétien — qui l'appelle *carissime Iuliane* — ou bien si, ayant communiqué son rapport à Maximien, ce dernier préféra laisser à l'éminent *Jouius* le soin d'y donner suite. Il se pourrait que, au vu des indications fournies par le gouverneur — établissant par exemple une connexion entre les Manichéens d'Afrique et des agents de la secte venus des provinces orientales, et plus particulièrement d'Égypte —, Maximien ait jugé opportun d'en référer à Dioclétien.

Le compte rendu de Julianus devait être apparemment fort circonstancié. La réponse de l'empereur mentionne en effet l'habileté dont a su faire preuve le proconsul — *de quibus sollertia tua serenitati nostrae retulit*³⁵ — et la précision qu'il apporte dans sa relation des faits — *omnia quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum*³⁶. Ces considérations sont de première importance. Car c'est à la suite de la *relatio* adressée de Carthage que furent décidées des mesures qui devaient répondre très précisément à la situation dont il avait fait état pour la Proconsulaire. Dioclétien terminait d'ailleurs son édit par ces instructions : « Donc, pour pouvoir extirper radicalement de notre siècle très heureux cette épidémie de perversion, que Ta Dévotion prenne soin de se conformer rapidement aux ordres et aux décrets de Notre Tranquillité³⁷ ».

On est ainsi en droit de considérer que les mesures promulguées à la suite du rapport de Julianus étaient destinées à frapper l'organisation et les activités de la secte telle qu'elle se présentait réellement et, en premier lieu, dans la province du proconsul. Cette procédure rappelle le rescrit dans lequel, vers les années 111-112, Trajan répondait à la lettre de Pline, qui lui exposait la situation provoquée par la « superstition » des chrétiens³⁸. On sait assez combien le rapport du gouverneur de Bithynie et la réponse de l'empereur — de même que, en l'an 125, le rescrit d'Hadrien adressé au proconsul de l'Asie — sont des documents de première valeur, non seulement pour étudier l'attitude de Rome à l'égard du christianisme primitif, mais aussi pour connaître le visage de l'Église naissante dans ces provinces. Bien que fixant une réglementation qui faisait jurisprudence pour toutes les provinces de l'Empire, ces rescrits répondaient d'abord à des situations locales particulières, telles que les exposaient les magistrats qui avaient à les régler³⁹.

Répondant à Julianus qui, en la circonstance, avait sans doute à juger dans des actions intentées à l'encontre de Manichéens, on ne comprendrait pas que Dioclétien lui proscrivît d'appliquer sans tarder — *deuotio tua... maturet obsecundare* — les mesures impérées, si ces sanctions, visant aussi bien la hiérarchie de la secte que les divers groupes de ses adeptes, ne devaient pas répondre à l'organisation des communautés manichéennes en Afrique, comme le rapport du proconsul l'avait exposée. En même temps qu'il inaugure la répression contre le manichéisme dans l'Empire, l'édit impérial éclaire donc l'état de l'Église manichéenne tel qu'il se

présente dans les premières années du iv^e siècle, sinon dès la dernière décennie du siècle précédent. En ce sens, il constitue un document fondamental pour notre connaissance de l'histoire du manichéisme dans l'Afrique romaine.

III

Pour expliquer les conditions qui ont favorisé l'expansion du manichéisme — une de ces « sectes nouvelles et inconnues » qui tentent de miner les *ueteriores religiones*⁴⁰ —, l'édit met en avant les *otia maxima* : « L'excès de loisirs incite parfois des hommes, en dépit de leur condition commune, à passer les bornes de la nature humaine⁴¹. » On pourrait certes voir ici une allusion à ces dignitaires et privilégiés dont il est question par la suite et qui fournissaient des adeptes au manichéisme. Pour ceux-là, un désœuvrement excessif^{41bis} serait donc la cause de débordements dans lesquels ils s'étaient laissés entraîner en adhérant à la secte, violant ainsi les règles naturelles élémentaires. Il n'est pas impossible cependant que, par cette formule, le législateur, bien informé de la vie des communautés, ait visé les Élus eux-mêmes : leur subsistance étant assurée par les Auditeurs, ces parfaits Manichéens vivaient en effet entièrement déchargés de tout souci matériel. Le manuscrit manichéen de Tébéssa compare lui-même les deux classes de fidèles, et leurs activités respectives, aux rôles complémentaires de Marthe et de Marie d'après le récit évangélique (Lc 10, 38-42)⁴². Un tel *otium* permettait aux Élus de se consacrer à leurs prescriptions religieuses et à l'œuvre de propagande en vue d'amener de nouvelles recrues à la secte : *ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos uideantur*⁴³. Il apparaîtrait ainsi que, dès le départ, le manichéisme africain dut son dynamisme à une organisation ecclésiastique bien structurée. En conséquence, les fidèles seront frappés d'une sanction d'autant plus lourde qu'ils appartiennent à un « grade » dont le niveau est plus élevé et la fonction plus importante pour la vie de la secte.

Les instigateurs et les dirigeants — *auctores quidem ac principes* : ces Élus, que les simples fidèles désignaient sous le titre général de *primates* ou de *maiores* — avaient une charge directement apostolique et ils étaient en possession des Écritures « salvifiques », condition nécessaire pour dispenser leur enseignement. Dioclétien ordonna qu'ils fussent livrés aux flammes avec leurs ouvrages. Tous les autres adeptes étant également suspects, ils devaient rendre compte de leur croyance. Ceux qui se montreraient opiniâtres — *consentanei contentiosi* — seraient décapités et leurs biens confisqués⁴⁴.

Cette échelle des peines prévoit cependant des exceptions pour les dignitaires et les fonctionnaires publics qui auraient été compromis.

Il s'agissait ici non seulement de sanctionner mais d'abord de dissuader. Dioclétien dressant son « barème » en fonction des indications fournies par le proconsul dans sa *relatio religionis illorum*, on peut en conclure que Julianus avait signalé ces cas particuliers. C'est un indice de la puissance de séduction que la nouvelle religion exerçait sur certaines élites. L'édit établit donc une clause concernant les agents de l'administration et les bénéficiaires de la classe dirigeante qui se porteraient « vers cette secte, vile et absolument infâme, ou vers la doctrine des Perses ». Les *honorati*^{44bis} et tous ceux qui étaient investis d'une quelconque dignité, de même que les personnes appartenant à un rang plus élevé encore — *maiores personae* — seraient condamnés à la déportation aux mines de Phénicie ou de Proconèse, et leur patrimoine passerait au fisc⁴⁵.

Sur le plan des sanctions pénales, l'édit antimanichéen peut être considéré comme l'ébauche de ceux qui frapperont les chrétiens dans les années 303-304⁴⁶. On remarque toutefois quelques variantes significatives. C'est ainsi que, si le premier édit lancé en 303 ordonnait la destruction des églises et des livres sacrés, en revanche, parmi les mesures visant le manichéisme, il n'est pas fait mention de lieux de culte. Il ne semble pas en effet que, même un siècle après la persécution décidée par Dioclétien, la secte ait possédé en Afrique des locaux exclusivement réservés aux célébrations liturgiques et correspondant aux églises.

D'autres différences se relèvent. Le premier édit impérial contre la *Catholica* visait à éliminer les chrétiens du corps des fonctionnaires et des classes supérieures ; il interdisait aussi l'affranchissement des esclaves chrétiens. Les mesures suivantes prévoyaient la condamnation aux travaux forcés dans les mines ou la peine de mort, d'abord pour les clercs, puis, en 304, pour tous les chrétiens qui refuseraient de sacrifier. Le rescrit adressé à Julianus était également destiné à protéger l'administration et la classe privilégiée du danger de contamination par l'« épidémie » manichéenne — *lues haec nequitiae* —, mais aucune sanction particulière ne concernait les esclaves.

Dernière remarque : si les édits de la « grande persécution » permettaient de faire relaxer les chrétiens, fussent-ils des clercs, qui avaient abjuré leur foi, on notera que la procédure engagée contre les membres de la hiérarchie manichéenne était plus expéditive. Certes, les *auctores* et les *primates* étaient peu nombreux dans les communautés établies. Ainsi, par la menace des supplices du feu — sans qu'aucune grâce ne pût être accordée, même à d'éventuels renégats —, l'empereur pouvait-il espérer enrayer rapidement la propagation de l'*inanissima ac turpissima superstitio*. Pour ajouter encore au rapport de Julianus et dramatiser le danger représenté par les Manichéens, Dioclétien déclarait avoir été informé des crimes nombreux — *multa facinora* — qu'auraient commis, en Perse même, les sectateurs⁴⁷.

Toutefois, le véritable prétexte à la brutale persécution qui s'abattait sur les propagateurs et les dirigeants de la nouvelle religion issue de la Perse, était tout autre. L'empereur souligne en effet que les actions mentionnées par le proconsul sont « de toute évidence des genres de maléfices visés par les ordonnances légales ». En conséquence, les sanctions et les châtements infligés devaient être proportionnés à la gravité du délit⁴⁸.

On connaît la sévérité du droit criminel romain pour les *malefici*⁴⁹. Les accusations de magie ou de sorcellerie comptaient parmi les plus redoutables, et les criminels convaincus de se livrer à des *maleficia* étaient traités comme des homicides et des empoisonneurs (*uenefici*)⁵⁰. Le simple fait d'être en possession de livres de magie constituait déjà un délit : on brûlait ces ouvrages et leurs détenteurs étaient punis de mort ou déportés. Les « magiciens » eux-mêmes devaient être soumis aux derniers supplices : on les livrait aux flammes. Quant à ceux qui avaient eu recours à ces pratiques impies, on les condamnait, selon leur rang, soit à périr par le glaive, soit à être crucifiés ou encore on les jetait aux bêtes dans les arènes⁵¹. Ainsi, la procédure appliquée par Dioclétien à l'encontre des Manichéens n'innovait rien. Elle ne faisait que reprendre une législation répressive qui remontait vraisemblablement aux temps de la République et était en vigueur sous Tibère⁵².

L'assimilation des Manichéens avec des *malefici* — qui se trouve encore soulignée dans le titre sous lequel l'édit figurait au livre VII du Code Grégorien : *de maleficis et Manichaeis* — indique assez que le rapport du proconsul d'Afrique permettait d'établir un lien entre les pratiques de la secte et celles des auteurs du *crimen publicum et capitale* de « maléfices ». Certes, cette imputation semblera injustifiée. Parmi les dix commandements laissés par l'hérésiarque, il en est un en effet qui ordonne précisément de « rejeter la magie⁵³ ». On conçoit néanmoins que, jugée de l'extérieur, la « superstition » étrangère pouvait donner prise à l'accusation qui était portée contre elle dans l'édit impérial.

Une légitime suspicion pouvait d'abord s'expliquer par ces mesures précautionneuses, ces voiles (*tegere illis inuolucris*)⁵⁴ et même ce secret rigoureux (*quasi magna secreta*)⁵⁵ dont les Élus entouraient certains aspects de leur doctrine, de leurs rites et de leur genre de vie, pour les protéger non seulement des indiscretions possibles de la part des étrangers à la secte, mais même de leurs propres Auditeurs⁵⁶. En second lieu, les Écritures manichéennes, dont Julianus avait certainement découvert quelques ouvrages puisque l'édit lui ordonnait de les faire brûler, ont pu contribuer à renforcer encore les soupçons qui se portaient sur les adeptes d'un tel enseignement. En effet, par les développements qu'y occupaient les considérations relatives aux astres — et en premier lieu au Soleil et à la Lune, les deux grands Luminaires —, ces *auctores* donnaient l'impression que leurs interprètes recouraient eux aussi aux élucubrations divinatoires,

si dangereuses pour l'ordre social. Les Manichéens constituaient apparemment une variété nouvelle de *mathematici*, ces astronomes-astrologues contre lesquels Dioclétien venait à son tour de porter un acte de condamnation⁵⁷.

Dernier indice enfin — et sans doute le plus déterminant — qui dut achever d'éclairer Julianus et l'empereur sur la nature de ces activités pernicieuses auxquelles se livraient les inculpés : leur doctrine était originaire de la Perse. Or, selon une tradition solidement établie, la science divinatoire de l'astrologie (*mathesis*), qui favorisait la néfaste *diuinandi curiositas*, avait son berceau dans le fabuleux pays des « Mages »⁵⁸. C'était en effet de Babylone et de la Mésopotamie qu'étaient déjà venus les *Chaldaei*, dont le nom devint synonyme de *malefici*⁵⁹. Leur art et leurs étranges pouvoirs séduisaient sans peine des âmes innocentes et naïves. Issue de cette Perse, odieuse pour ses *execrandae consuetudines*, il ne faisait pas de doute que la secte qui sévissait en Afrique se proposait d'« inoculer son venin de vilénie » au monde romain tout entier⁶⁰.

Ainsi, grâce aux précisions apportées par le vigilant proconsul, l'empereur avait immédiatement pressenti le danger provenant de la doctrine nouvellement répandue. Et, pour parer sans tarder à la menace que faisait courir « l'opiniâtreté de certains hommes absolument vils et à l'esprit dépravé » — *pertinacia prauae mentis nequissimorum hominum* —, il n'avait eu qu'à rappeler les sanctions appropriées qui frappaient les auteurs de « maléfices ». Rien ne permet toutefois de penser que les Manichéens, ainsi identifiés, aient été effectivement convaincus d'avoir commis ces *facinora* qu'ils étaient accusés de perpétrer en Perse. Mais les méfaits dont avaient été autrefois chargés les « Chaldéens », leurs prédécesseurs, permettaient sans doute aujourd'hui ce procès d'intention. Et d'ailleurs tout risque nouveau ne devait-il pas être immédiatement étouffé ? Or, comme le note l'édit impérial, le rapport de Julianus avait mis à jour les machinations des suspects — *inuenta commenta*⁶¹. La cause était donc entendue, car il y allait de la santé morale et de la tranquillité de la nation, cette *romana gens modesta atque tranquilla*⁶².

IV

On aimerait connaître comment et en quelles circonstances s'était déclenchée l'affaire qui provoqua l'intervention et le rapport du gouverneur de la Proconsulaire. Des Manichéens avaient-ils fait preuve d'imprudence dans leur propagande et attiré ainsi malencontreusement l'attention de quelques magistrats ? S'étaient-ils fait remarquer en prêchant, avec

II, p. 119.

une attitude qui aurait été jugée provocante, une doctrine dont certains aspects certes étaient en formelle contradiction avec la discipline que l'État exigeait des citoyens ?

Ces occasions de heurts ne manquaient pas et en voici un exemple. Un des commandements de la nouvelle religion — commandement qui concernait tous les fidèles — interdit de tuer. Et c'est pourquoi l'évêque africain Faustus, si attaché à l'enseignement traditionnel du « disciple de Mani » Adimantus, classera Moïse parmi les criminels de guerre : « il dépouilla l'Égypte, fit des guerres, ordonna et exerça de nombreuses cruautés⁶³ ». Ainsi, l'application pure et simple du précepte de Mani conduisait à interdire aux membres de la secte de porter les armes. Du même coup, cela pouvait être considéré comme une incitation, auprès des soldats, au refus d'obéissance et à la désertion. N'était-ce pas du moins les presser de demander leur congé⁶⁴, en une période où une stricte discipline était plus nécessaire que jamais ? On sait en effet que, durant les dernières années du III^e siècle, l'Afrique se trouvait agitée par les mouvements séditieux de certaines tribus : les Quinquegentiani du Djurdjura et des fractions de Bavares, qui opéraient des razzias dans les Hautes Plaines de Numidie et jusqu'au delà du Hodna (*Babari trans-tagnenses*)⁶⁵. Le sud de la Proconsulaire paraît avoir été également menacé, depuis le littoral de la Grande Syrte, par les Ilaguas⁶⁶. Ces troubles expliquent, en partie du moins, que l'empereur Maximien ait décidé d'aller diriger les opérations de pacification — opérations mobilisant des contingents importants, dont certains appartenaient à des légions habituellement stationnées sur le Danube⁶⁷. C'est en 297 que se situe cette expédition. L'année suivante, le 10 mars 298, l'Auguste d'Occident faisait une entrée triomphale dans la capitale de la Proconsulaire.

La simple mention de ces événements suffit à expliquer que les gouverneurs des provinces africaines ne pouvaient tolérer, en ces années troublées, des propagandes qui eussent porté atteinte au « moral » des troupes. On sait déjà avec quelle rigueur les magistrats traitèrent alors les soldats chrétiens qui se prétendaient « objecteurs de conscience⁶⁸ ». Les circonstances ne permettaient aucun régime de tolérance, et le vétéran Tipasius, qui avait été rappelé sous les drapeaux et refusait de reprendre son service, fut décapité. Les Manichéens qui auraient été suspects de diffuser des théories sur l'incompatibilité de la foi chrétienne et des activités militaires — comme, en son temps, Tertullien s'en était fait le champion⁶⁹ — devenaient des ennemis de l'État.

Encore que l'accusation de « maléfices » et de manœuvres ténébreuses, dont fait état l'édit de Dioclétien, permette bien des hypothèses, on ne saurait toutefois affirmer que les Manichéens d'Afrique s'étaient ouvertement rendus coupables⁷⁰ d'agissements si répréhensibles aux yeux des autorités. Ce n'est sans doute pas sans raison que, comme nous l'avons

déjà noté, l'édit impérial souligne l'habileté dont avait su faire preuve Julianus pour démasquer les adeptes de la *nouella et inaudita secta*. A ce sujet, il n'est pas inutile de remarquer que, dans l'accomplissement de sa charge, le gouverneur bénéficiait d'une aide, particulièrement précieuse et dévouée, en la personne de son propre fils, cet Amnius Anicius Paulinus junior qui, avant de devenir proconsul d'Asie, préfet de la Ville en 334, et d'assurer enfin la très haute magistrature de *iudex sacrarum cognitio-num*⁷¹, avait été légat pour Carthage, donc adjoint immédiat de Julianus⁷².

Il importe ici de situer cette affaire dans un contexte plus large : les relations concrètes qu'entretenait alors le pouvoir impérial — et ses agents dans les provinces africaines — avec les communautés chrétiennes. On constate alors que, à la fin du III^e siècle, un *modus uiuendi* tacite s'était établi entre le christianisme et l'État⁷³. Les Églises chrétiennes profitaient largement d'une situation que leurs pasteurs ne désiraient pas voir compromettre par les excès de quelques zélotes. Quand, dans les années 303-304, après cette période de paix — durant laquelle des chrétiens s'étaient vu confier le gouvernement de provinces tandis que d'autres occupaient des fonctions jusque dans les palais des empereurs⁷⁴ —, les édits de persécution furent lancés par les Tétrarques, il est plein d'enseignement d'étudier comment ils furent promulgués et appliqués en Afrique. Les mesures que les magistrats prirent alors permettent assez de constater maintes évidentes « complicités » qui, de longue date, s'étaient établies entre certaines autorités provinciales et municipales d'une part et, d'autre part, les évêques, dont le nombre — plus de deux cents — avait doublé depuis la mort de Cyprien⁷⁵.

Ainsi, au moment où le manichéisme cherchait à s'instaurer dans les provinces africaines, il rencontrait une Église en plein essor et qui constituait une véritable puissance dans l'État⁷⁶. Les quelques soldats chrétiens qui, arguant de leur foi pour refuser de servir, avaient dû être sanctionnés ne représentaient que des cas particuliers. Cette exaltation religieuse, cette ferveur excessive risquaient même d'être compromettantes pour tout le troupeau. Or, plus que de prôner le martyre, les évêques étaient soucieux de développer et d'organiser les communautés locales. Survenant alors et se posant en « spirituels » et en chrétiens authentiques, les Manichéens provoquaient une situation irritante. Ils pouvaient compromettre cet équilibre de la « petite paix » et entraîner sur l'Église les châtiments auxquels les exposait leur prosélytisme volontiers agressif, caractéristique des groupes minoritaires. Les Catholiques devaient se démarquer nettement de la secte.

On songe ici à cette collusion d'intérêts, divers et même contradictoires, qui avaient dressé à la fois les autorités politiques et les évêques face à la vague du montanisme⁷⁷. Un des motifs les plus sérieux de la vive hostilité des dirigeants ecclésiastiques à l'encontre de ce mouvement

contestataire n'était pas tant son influence dissolvante pour l'unité du monde chrétien — bien que le virulent prosélytisme qui l'animait fût considéré comme néfaste à la *Catholica*. On lui faisait surtout grief de cette attitude provocatrice qu'il adoptait vis-à-vis du pouvoir, et dont Tertullien fournit encore un illustre exemple. Une telle attitude créait un danger pour l'ensemble des chrétiens, en une époque où quelques fanatiques ou encore les « légalistes », intransigeants sur le *mos maiorum*, pouvaient exploiter tous les prétextes pour raviver l'hostilité des milieux du paganisme. Dans cette situation, pour éviter des confusions dangereuses, il pouvait sembler opportun d'exposer, auprès de quelques magistrats bienveillants, la menace que représentait la « superstition » venue de Perse, avec son organisation de confrérie secrète, ses *conuenticula* qui se présentaient comme autant de cellules et dont les projets étaient donc suspects.

La liquidation de la secte manichéenne, vouée au rôle de bouc émissaire, permettrait de sauvegarder les relations de bonne intelligence qui s'étaient peu à peu tissées, et l'ordre social y gagnerait. En contribuant à cette œuvre de clarification et d'épuration — dont Augustin se fera plus tard le champion —, l'Église pouvait être en droit de considérer qu'il s'agissait pour elle d'une opération de légitime défense.

Quelles qu'aient été les causes réelles qui expliquent le rapport du proconsul d'Afrique et l'édit antimanichéen de Dioclétien, une leçon s'impose d'elle-même : la prodigieuse rapidité avec laquelle se diffusa dans le monde romain cette doctrine née en terre de Babylonie. Dès la fin du III^e siècle sans doute, soit une vingtaine d'années seulement après la condamnation et la mort de Mani, son enseignement était déjà parvenu en Afrique. Et déjà il était assez fort pour inquiéter.

V

Comment le manichéisme atteignit-il, dès l'époque de la première Tétrarchie, les provinces romaines d'Afrique ? Quels furent ses missionnaires ? Faute de documents, il serait vain de prétendre répondre avec précision à ces questions. En effet, jusqu'au traité du *De moribus Manichaeorum* — dont la rédaction commença en 388 —, l'édit de persécution est la seule pièce qui nous soit parvenue pour attester la présence et les activités de la secte en Afrique.

Il n'est pas certain qu'Augustin ait eu connaissance des origines du manichéisme dans sa propre province. Fort bien informé des aspects intérieurs de la doctrine, l'ancien Auditeur semble en revanche ignorer les circonstances historiques de sa diffusion. Il pense même — à tort — que cette diffusion dans l'Empire romain commença seulement après

la mort de Cyprien⁷⁸. Sa chronologie est fort incertaine. Il sait bien que « le Perse est venu deux cents ans ou plus » après le Christ et il écrit aussi que son « hérésie est postérieure non seulement au temps de Tertullien, mais aussi à celui de Cyprien⁷⁹ ». Encore faut-il voir là une référence non pas à l'arrivée des émissaires de la secte en Afrique, mais à sa fondation par Mani. Et, sur ce dernier point, il n'est même pas exact de dire que le manichéisme est apparu après l'époque de Cyprien. En effet, né vers 210, quelques années à peine avant l'hérésiarque, l'évêque de Carthage était son contemporain.

D'autre part, on peut s'étonner que les Manichéens africains, dont la voix nous est parvenue par l'œuvre d'Augustin, n'aient fait eux-mêmes aucune allusion à la prédication de leurs premiers missionnaires. Comme ils se prétendaient les authentiques représentants du christianisme originel — Mani se déclarant « apôtre de Jésus Christ » et ses fidèles le considérant comme le Paraclet annoncé —, ils préférèrent sans doute éviter d'avoir à montrer que leur doctrine était relativement tardive par rapport à la première prédication apostolique. C'eût été en effet confirmer les critiques de leurs adversaires, qui les accusaient déjà d'être des hérétiques novateurs⁸⁰.

Le manichéisme aurait-il été prêché en Afrique par cet Addas (ou Addâ)⁸¹, un des douze « apôtres » de Mani, qui bénéficia d'un tel prestige dans la secte ? On connaît le rôle considérable que joua ce personnage dans la diffusion de la doctrine⁸². Or il ne fut pas seulement un prédicateur, mais — à l'exemple de Paul, dans le christianisme primitif — il fonda de nombreuses communautés et organisa des « monastères⁸³ ». Grâce à la présentation habile qu'il sut donner à la doctrine de son maître, dans des régions où le christianisme était déjà fortement implanté, il était parvenu à communiquer au manichéisme une très vigoureuse impulsion.

Or, comme nous l'avons déjà noté, le célèbre Adimantus, dont l'œuvre servait de « bréviaire » aux propagandistes manichéens africains, serait Addas lui-même, le *discipulus Manichaei*. Réfutant un ouvrage composé par « un adversaire de la Loi et des Prophètes », l'évêque d'Hippone fait remarquer que le livre qui lui a été communiqué reproduit également le début d'un écrit polémique — opposant entre eux les deux Testaments — dont, précise-t-il, il a déjà démonté « la machination perverse » dans un précédent opuscule. Et, à ce sujet, il ajoute : « Cette œuvre est due à Adimantus, ce disciple de Mani dont le prénom (ou le propre nom) est Addas⁸⁴ ». L'opuscule auquel Augustin fait allusion est évidemment le *Contra Adimantum*. Ainsi, dans ce *codex* qui vient de parvenir à Carthage⁸⁵, au lieu que l'œuvre soit signée Adimantus — comme sur les copies répandues en Afrique —, l'auteur se présenterait sous le nom d'Addas (ou d'Addas Adimantus).

Il s'ensuit que l'apôtre de l'Égypte, Addas, devrait être identifié avec Adimantus. Or il suffit de lire le premier *capitulum* de Faustus pour avoir

une idée de l'extraordinaire faveur dont bénéficiait en Afrique le « disciple de Mani ». L'évêque manichéen africain écrivait : « Les erreurs de la superstition juive, en même temps que celles des semi-chrétiens, ont déjà été bien assez mises en lumière, leur fourberie a été longuement dénoncée par *Adimantus*, ce prodige de science, lui seul qui, pour nous, frères très chers, après notre bienheureux père Mani, doive faire l'objet de toute notre étude⁸⁶. »

Adimantus — pour le désigner par le nom sous lequel il était connu des Manichéens africains — avait été chargé, durant plus d'une quinzaine d'années, de propager en Égypte la doctrine de son maître. L'évêque⁸⁷ de la secte remporta d'ailleurs un tel succès qu'il fut appelé, en 261-262, à poursuivre son activité dans un nouveau secteur — au sud de l'Adiabène et de la vallée du Petit Zâb, parmi les populations chrétiennes de la région de Kêrkûk⁸⁸. Il n'est pas impossible que, au temps de sa longue mission en Égypte, il soit venu jusqu'à Carthage pour y prolonger sa prédication dans un autre milieu catholique, dont il était un excellent connaisseur, avec cette méthode qui avait déjà fait ses preuves à Alexandrie⁸⁹. Isaac de Beausobre — qui se refuse pourtant à suivre Augustin pour identifier Addas avec Adimantus — estimait fort plausible une mission en Afrique de l'« apôtre » manichéen⁹⁰.

Il n'y a pas seulement le prestige qui entourait la figure du prédicateur dans les communautés africaines pour plaider en faveur de cette hypothèse. Adimantus n'avait pas limité son activité à répandre par la parole le message de Mani : il s'était en effet employé à propager des écrits⁹¹ qui assuraient et prolongeaient son apostolat. Cette œuvre de propagande et de polémique — les deux aspects étant habilement conjugués — fut diffusée en Afrique avec le succès que l'on sait. Or il est assez remarquable que l'édit de Dioclétien fît précisément une mention explicite des *abominae scripturae* de la secte⁹².

Quel que fût le messenger qui introduisit ces écrits en Afrique — Adimantus lui-même ou un autre prosélyte —, il n'est pas douteux que, dès les origines du manichéisme dans cette province, les *disputationes* du controversiste ont figuré parmi les « classiques » de la formation catéchétique, au même titre que certains *auctores* de l'hérésiarque et, en particulier, que cette fameuse *Epistula Fundamenti* adressée à Patticius (Patig)⁹³. Il se pourrait même que, à l'époque de Dioclétien déjà, ces Écritures fussent connues des autorités catholiques⁹⁴.

VI

Certes, comme nous aurons l'occasion de le constater, les prosélytes manichéens n'ont pas orienté leurs efforts dans la seule direction des

II, p. 121-122.

fidèles de l'Église. C'est à eux toutefois qu'ils s'étaient d'abord adressé pour recruter des adeptes. L'œuvre d'Adimantus en est la meilleure preuve.

Le disciple *doctissimus* — comme le désignait Faustus — s'attacha essentiellement à prouver l'opposition absolue qui, selon lui, existe entre l'Ancien Testament et le Nouveau. On ne saurait soutenir que ce fût là simple habileté, qui aurait amené le propagandiste à innover par rapport à l'authentique doctrine de son maître. Sur ce point en effet, Mani s'était déjà situé dans la tradition des *Antithèses* de Marcion⁹⁵. Toutefois, en centrant sa prédication sur une controverse scripturaire dont « la Loi et les Prophètes » lui fournissaient de multiples prétextes, il est clair qu'Adimantus chercha d'abord à opérer un travail de sape au détriment de l'Église. Car c'est bien ici, et non pas dans les chapelles du paganisme, que la loi de Moïse et ses préceptes « charnels⁹⁶ » était reçue comme une Écriture canonique.

A l'exemple d'Adimantus, les Manichéens africains, se prévalant du christianisme véritable, s'efforcèrent en premier lieu de découvrir des ouailles en s'adressant aux « chrétiens hérétiques », parmi lesquels, à leur sens, venaient en tête les catholiques⁹⁷. La secte apparaissait ainsi comme un cancer qui rongait l'Église. Cette tactique n'est d'ailleurs pas sans rappeler le processus de diffusion du christianisme. A Alexandrie comme à Carthage⁹⁸, pour ne citer que ces deux métropoles, les premiers missionnaires s'étaient en effet adressés d'abord aux communautés juives. Grâce à l'Ancien Testament, qui était admis par les deux parties — même s'il n'était pas entendu de la même façon —, les chrétiens avaient un lien commun avec les membres de la Diaspora. Trois siècles plus tard, le Nouveau Testament — bien que lu à travers des optiques différentes — pouvait servir de trait d'union entre les Manichéens et les fidèles de l'Église. Ces terrains communs facilitaient les contacts, ou du moins permettaient-ils des controverses autour d'Écritures dont chacun prétendait faire son bien propre et posséder les clés. Il ne pouvait évidemment en aller de même avec les « Gentils ».

La première aire de diffusion du manichéisme en Afrique fut sans doute limitée aux centres urbains de la Proconsulaire, où la *Catholica* était largement représentée. D'autres facteurs que le choix de zones déjà marquées par le christianisme ont aussi joué un rôle dans l'économie de l'expansion manichéenne. Pour les chefs de la secte en Afrique, des rapports étroits avec leurs collègues d'Égypte se révélaient indispensables — le manichéisme n'étant apparu à Rome que plus tardivement⁹⁹. Ils avaient en effet charge de veiller à la diffusion d'une doctrine rigoureusement orthodoxe, et, en conséquence, s'agissant d'une « religion du Livre », de propager les Écritures fondamentales de l'Apôtre. Cette entreprise, capitale pour la sauvegarde des *salubria uerba*, ne pouvait être abandonnée à l'initiative d'une communauté isolée. Enfin, on sait combien, autant

dans son expansion que pour son unité ecclésiastique, le manichéisme a bénéficié de la forte organisation hiérarchique décidée par son fondateur. Ces structures institutionnelles exigeaient nécessairement des relations suivies entre les *primates* des diverses communautés.

Les ports africains constituaient comme autant de carrefours propices à ces contacts avec les centres établis en Égypte. On s'explique que les villes africaines où la secte parvint à réunir des communautés importantes sont précisément les deux principaux ports de la Proconsulaire, Carthage et Hippone. *Caesarea* (Cherchel), capitale de la Maurétanie Césarienne et seul port notable de cette province, comptait également un groupe de Manichéens¹⁰⁰.

Ces cités portuaires, avec leurs populations cosmopolites, permettaient tous les échanges et même tous les marchés. C'est près des docks du port romain de Carthage, sur la place maritime — *in platea maritima* — que des Catholiques purent se procurer ce *codex* qui reproduisait un fragment de l'œuvre d'Addas-Adimantus. Une foule considérable se pressait pour en écouter la lecture¹⁰¹.

Les grands axes commerciaux auront donc servi, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de support logistique à la diffusion du manichéisme, en Afrique comme dans les autres provinces romaines¹⁰², dans le Khorâssân et en Asie Centrale¹⁰³. Il semble que certaines missions de Mani lui-même aient déjà été liées avec des expéditions de commerçants¹⁰⁴.

Dans le petit groupe de Manichéens africains dont le nom et la profession nous sont connus, figure un *negotiator*, du nom de Firmus, qui se convertit à la foi catholique après avoir assisté à un sermon d'Augustin à Hippone¹⁰⁵. L'épisode certes est rapporté par Possidius, mais on peut entendre le terme de *negotiator* au sens où Augustin l'utilisait lui-même — et où il avait sans doute cours dans son entourage. Il ne désigne pas tant, en premier lieu, le grand commerçant ou le brasseur d'affaires, que le *navigator* qui, bravant les dangers des traversées pour développer son négoce, n'hésite pas à se rendre parfois vers les contrées lointaines d'où il rapportera les denrées exotiques¹⁰⁶.

Bien que venant un siècle après les premiers missionnaires du manichéisme en Proconsulaire, le *negotiator* Firmus, Auditeur manichéen, fournit un exemple qui illustre assez bien l'itinéraire suivi par la doctrine du « Perse » pour aborder aux rivages d'Afrique. De là, comme nous allons le voir, profitant encore des axes de communications commerciales, elle pénétra profondément à l'intérieur du pays, dans cette terre qui devait devenir une des meilleures citadelles de l'Église de la Lumière.

II, p. 123-124.

CHAPITRE II

Les communautés manichéennes africaines

I

La rareté des renseignements sur l'histoire de l'Église manichéenne en Afrique contraste étonnamment avec le nombre et l'importance des œuvres doctrinales écrites par les polémistes africains dans leur lutte contre l'hérésie. En effet, si les traités d'Augustin aussi bien que la littérature due à ses épigones — Évodius, Fulgence de *Ruspae* et Vigilius de *Thapsus* — accordent une place considérable à l'exposé des aspects dogmatiques de ce qu'ils dénoncent comme une « fable » aberrante, ils ne contiennent en revanche que fort peu d'indications sur le visage réel de la secte qu'ils ont connue et sur son organisation institutionnelle.

Avec le domaine manichéen d'Afrique, l'histoire toutefois ne doit pas faire face à un cas particulier. En effet, quelles que soient les contrées, en Orient comme en Occident, qui sont entrées dans l'aire de diffusion du manichéisme, elle se heurte toujours aux mêmes difficultés. Et sans doute faut-il voir là la raison principale qui explique qu'une histoire de l'Église manichéenne reste à écrire¹. Qu'il s'agisse des circonstances de l'instauration et des conditions du développement de cette Église dans telle région, de son importance locale, des milieux sociaux qui se seraient montrés plus perméables à sa pénétration, enfin de son organisation particulière en fonction de milieux culturels divers, la documentation est toujours fragmentaire, quand elle ne se réduit pas à une simple mention ou même au seul nom d'un fidèle². Bref, si l'on possède une abondante documentation sur la doctrine manichéenne, il n'y est que très rarement question de ses adeptes eux-mêmes.

II, p. 125.

Il faut nous souvenir ici que, à l'exception des principautés ouïgoures d'Asie centrale, où, de la deuxième moitié du VIII^e siècle jusqu'au milieu du siècle suivant, avant l'arrivée des Kirghiz, il put bénéficier d'une véritable liberté d'action et se présenter à visage découvert, le manichéisme n'a subsisté qu'au stade d'une Église persécutée. Cette situation de société secrète, qui lui fut imposée par les législations de répression auxquelles il fut soumis, était encore renforcée par la structure même des communautés, avec leurs classes très différenciées de fidèles et les cloisonnements qui s'ensuivaient. Un ancien membre de la secte comme Augustin, qui possédait une bonne connaissance des *auctores* de Mani et s'était employé de son mieux à en colporter l'enseignement, paraît pourtant n'avoir eu, même pour ne considérer que le seul domaine de sa province d'Afrique, qu'une idée fort imparfaite de la « géographie » des communautés locales et de leurs activités internes. L'analyse des traités du polémiste ne laisse aucun doute à ce sujet, et en voici un exemple.

L'auteur du *De moribus Manichaeorum* fait grand état des péripéties burlesques qui avaient marqué l'essai de fondation à Rome d'un *conuenticulum*. Ce n'était pas toutefois en tant que membre de l'Église hérétique qu'il avait été informé de l'affaire — et il faut souligner ce point —, mais par les confidences de Constantius. Avant de se convertir à la foi catholique, cet Auditeur avait en effet entrepris de regrouper dans sa propre maison ces hommes qui erraient, *sub habitu electi et sancti*³. Rien ne permet cependant de penser que cet épisode s'ébruïta et que les simples fidèles résidant dans la ville en eurent vent eux-mêmes. Si, par le hasard de ce témoin, Augustin fut mis au courant de ce « scandale » romain, en revanche, lui qui, de longues années durant, dans la communauté de Carthage, avait été un fidèle attentif, déclarait — en présence du prêtre Fortunatus, lui-même ancien membre de cette communauté — tout ignorer des réunions que tenaient entre eux les Élus⁴.

Ces simples observations préliminaires sont assez significatives. Il serait vain en effet d'attendre de l'ancien Auditeur — et précisément en raison de son « grade » modeste — une contribution importante à une histoire dont, apparemment, il n'a connu que certains aspects, souvent mineurs. Les notations que l'on peut glaner dans la somme de ses traités où elles se trouvent dispersées ne peuvent aboutir qu'à un dossier « scientifique » limité et, de toutes façons, elles ne permettent pas de reconstituer un exposé systématique de ce que fut l'Église manichéenne africaine⁵.

II

Avant de chercher à restituer ce que nous pouvons savoir de la secte dans l'Afrique romaine, une première question se pose, dont la réponse devrait déjà jeter quelques lumières sur le sujet : quelles sont les condi-

II, p. 125.

tions qui ont permis l'expansion de ce mouvement à travers les provinces ? quelles sont les causes qui ont contribué à son succès tout au long du iv^e siècle et pendant le premier tiers du siècle suivant ? Il s'agit en fait d'un faisceau complexe dont les éléments, tels qu'on peut les analyser en particulier dans l'œuvre d'Augustin, ont pu jouer avec plus ou moins d'intensité selon les périodes et en fonction des situations locales.

Le manichéisme — comme nous allons le voir — s'étant principalement propagé parmi des populations déjà touchées par le christianisme, il convient donc de considérer d'abord l'état de La *Catholica* en Afrique. Les failles qu'elle pouvait présenter, les difficultés et les tensions qui, peu ou prou, l'affectaient, constituaient comme autant de conditions favorables à la propagande adverse.

Certes, toute généralisation serait abusive. On doit toutefois constater en règle générale que, si l'Église africaine n'avait cessé de se développer depuis l'« édit » de Constantin, si son clergé était parvenu à la doter d'une importante organisation matérielle⁶, en revanche elle se trouvait alourdie et aussi compromise par trop de *purgamenta*⁷. Les mœurs du clergé étaient loin d'être toujours exemplaires⁸ et le troupeau ne résistait pas à l'attrait des routines superstitieuses⁹, sans compter même la *turba imperitorium*, empêtrée dans des pratiques aberrantes qui faisaient songer aux excès d'un paganisme révolu¹⁰. Il y avait aussi plus grave.

A compter du milieu du iv^e siècle, l'Église africaine vit son administration se développer considérablement et nombreux étaient ses fonctionnaires qui s'installaient au gré de leurs ambitions, dont toutes n'étaient pas apostoliques. Les canons des conciles africains — à commencer par ceux du premier concile connu, entre les années 345 et 348¹¹ — sont pleins d'enseignement à ce sujet. Ils doivent interdire aux évêques et aux prêtres d'assurer la gérance des domaines — comme *conductores* ou *procuratores priuatorum* —, et notifier aux intéressés qu'ils ne sont pas autorisés à s'adonner à des négoce qui les détourneraient de leurs charges ecclésiastiques ou les obligerait à faire des voyages¹². Il faut avertir les clercs qu'ils n'ont pas le droit d'aller s'installer dans des villes étrangères, à moins d'en avoir reçu l'autorisation de leur évêque¹³. Enfin, toujours sur ce sujet de la nécessité pour le clergé d'être fidèle à résidence au milieu de ses ouailles, il fallut réglementer les voyages à la Cour impériale, que les évêques africains, plus que leurs collègues des autres provinces¹⁴, entreprenaient sans cesse. Cette coutume était ancienne et datait des premiers démêlés avec le donatisme : les pasteurs catholiques en effet faisaient directement appel de leur cause devant l'empereur. C'était pour certains l'occasion d'aller ainsi grossir les rangs des courtisans, avec le danger des compromissions auxquelles les solliciteurs se trouvaient exposés¹⁵. En 397, le synode de Carthage renouvelait le canon XXVII publié en 393 par le concile d'Hippone : interdiction était faite aux évêques de s'embarquer pour un voyage outre-mer sans l'autorisation du primat

de leur province, qui délivrerait alors une lettre de communion (*litterae formatae*¹⁶). Les abus cependant continuèrent. En 405¹⁷ et, plus encore, en 407¹⁸, les conciles de Carthage durent revenir sur ce sujet et soumettre l'autorisation du voyage à de nouvelles conditions. Cette réglementation disciplinaire est déjà symptomatique du marasme qui s'était installé. En fait, « le catholicisme africain, qui végétait lamentablement¹⁹ », ne souffrait pas seulement d'une crise d'autorité spirituelle : il était aussi profondément affecté par les schismes.

Le donatisme avait résisté à tous les efforts de Constantin et de Constantin. Mettant à profit les mesures de Julien et la faveur dont le schisme avait alors bénéficié²⁰, ses chefs étaient parvenus à faire de leur « parti » une Église qui s'imposait rapidement, quand elle n'avait pas déjà supplanté sa rivale²¹. Ce n'est pas le lieu ici d'insister sur les dissensions qui l'affectèrent cependant dans son développement — schisme de Tyconius contre Parmenianus, à Carthage ; schisme de Rogatus de *Cartenna*, en Césarienne, et surtout schisme du diacre Maximianus contre son évêque Primianus²², lui-même en rupture avec les *Donatistae cardinales*²³. Si l'on excepte l'avantage tactique que des évêques comme Aurelius de Carthage et Augustin surent tirer en particulier de l'argument maximianiste²⁴, ces crises intestines dont souffrit le grand schisme ne furent que d'un maigre profit pour l'Église catholique. Par contre, cette dégradation de la chrétienté africaine, dans son ensemble, ne pouvait qu'offrir un terrain favorable aux propagandistes manichéens. Ceux-ci en effet, s'adressant à des communautés déchirées et à des chrétiens scandalisés par ces affrontements et la violence qu'ils déchaînaient, prétendaient pour leur part s'en tenir à la prédication du christianisme authentique. Le danger que représentaient ces intrus sera d'ailleurs perçu, un peu tard semble-t-il, par les représentants des factions rivales, Catholiques et Donatistes, qui feront alors front commun contre lui²⁵.

* * *

Si, tout au long du iv^e siècle et aussi à l'époque de l'épiscopat d'Augustin, le manichéisme africain ne pouvait que bénéficier de la situation de crise des communautés chrétiennes, d'autres facteurs ont contribué au succès de sa propagande. On connaît l'insistance que, à la suite d'Adimantus, les animateurs de la secte mettaient à dresser le christianisme pur qu'ils se targuaient de représenter, face aux croyances des Catholiques, ces *semichristiani* qui, selon eux, étaient marqués des stigmates honteux de la *iudaica superstitio*²⁶. Il serait donc intéressant de savoir si l'Église a été touchée en Afrique par des tendances et des compromissions qui pouvaient permettre de faire des amalgames et de prêter ainsi consistance aux thèses de la propagande manichéenne.

Si nous avons des raisons suffisantes de croire que le christianisme africain s'est d'abord développé au sein de la Diaspora locale²⁷, il apparaît toutefois que la rupture et les heurts n'ont pas tardé à opposer les communautés devenues en partie concurrentes²⁸. Dès la fin du II^e siècle en effet, en raison des rapides progrès du christianisme, l'opposition et l'animosité étaient déjà très vives. Dans son *Apologeticum*, qu'il écrivait en 197, Tertullien accusait les Juifs de s'être fait remarquer pour leur hostilité, alimentée par la jalousie contre l'Église naissante. Les synagogues, selon lui, étaient devenues les « sources des persécutions²⁹ ». Remarquons toutefois que ces griefs se fondent apparemment sur les livres du Nouveau Testament et ne semblent pas avoir de rapport avec une attitude particulière du judaïsme en Afrique. Une controverse âpre s'ouvrit néanmoins, dans laquelle les Juifs ne furent pas les derniers à faire montre d'une singulière agressivité³⁰.

Dans le courant du III^e siècle, et en particulier avec Cyprien — qui, connaissant peu les Juifs, assimilait leur conduite à celle des hérétiques³¹ —, les escarmouches se firent moins rudes, si l'on excepte du moins la polémique virulente de Commodianus³². Quand Augustin viendra, la tradition qui s'était ainsi progressivement instaurée, en raison surtout des antagonismes doctrinaux, n'était cependant pas favorable à de bons rapports entre l'Église et la Synagogue. La tâche de l'évêque d'Hippone n'en fut pas facilitée³³. Elle était en effet rendue singulièrement délicate, du fait des fronts multiples sur lesquels le polémiste devait simultanément faire face. Voulait-il — comme il le proposait dans son *Tractatus aduersus Iudaeos* — convaincre les Juifs de leur aveuglement, leur proposer une autre lecture des prophéties, montrer que le Christ avait réalisé les promesses de l'Ancienne Loi et que celle-ci était donc devenue caduque, il donnait alors l'impression de céder du terrain aux Manichéens³⁴.

Dans cette confrontation, dont les répercussions dépassaient la simple controverse entre christianisme et judaïsme — et qui se retrouve, en touches plus ou moins accusées, dans toute son œuvre —, si Augustin n'a rien innové³⁵, il nous permet du moins de saisir assez bien les dimensions de la Diaspora africaine de son époque. Il montre surtout qu'il est attentif au danger que représentaient les entreprises des judaïsants³⁶. Outre qu'elles constituaient des erreurs doctrinales, ces déviations pouvaient en effet permettre aux Manichéens de dénoncer plus encore, avec preuves à l'appui, les compromissions de la doctrine catholique avec celle des tenants de la Loi mosaïque, « qui ne diffère en rien du paganisme³⁷ ». Alors que le polémiste ne cessait pour sa part de dénoncer le « matérialisme » de la secte, l'Église devait se garder avec soin de fournir à ses adversaires une occasion qu'ils utiliseraient pour montrer qu'elle avait partie liée avec les héritiers des « promesses charnelles³⁸ ». Or, s'il ne semble pas que le catholicisme africain ait été véritablement affecté par un courant judaïsant — et en particulier dans les milieux urbains³⁹ —,

il reste que l'œuvre d'Augustin permet de déceler certaines infiltrations. Et il n'est pas impossible que les propagandistes manichéens s'y soient intéressés.

La lettre CXCVI — adressée à Asellicus, évêque de *Tusuros* (Tozeur), sur les bords du lac Triton (Chott el-Djerid)⁴⁰ — nous apprend qu'un certain Aptus⁴¹ « enseigne aux chrétiens à judaïser ». Revendiquant les noms de Juif et d'Israélite, il s'efforçait de remettre en vigueur les interdits alimentaires et les autres observances imposées par la Loi⁴². Sollicité de faire connaître son avis, Augustin remarque qu'un chrétien peut certes se prévaloir des titres de *Iudaeus* et d'*Israelita*, en les entendant strictement au sens spirituel. Toutefois, ajoute-t-il, des confusions étant possibles⁴³, il vaut mieux n'en pas faire usage. Le chrétien doit absolument éviter de revenir aux pratiques du judaïsme sur le boire et le manger, les fêtes des néoménies, le repos sabbatique, et il ne peut y avoir pour lui de circoncision charnelle : *Iudaei spiritu, non littera, cordis circumcissione, non carnis*⁴⁴. C'est sur ce sujet de la circoncision précisément que les sarcasmes de Faustus étaient les plus faciles. Il reprochait aux Catholiques cette grave négligence : votre Dieu ne pourra vous reconnaître puisque « vous ne portez point son signe et son sacrement, c'est-à-dire la mutilation des parties viriles »⁴⁵.

L'affaire de *Tusuros* n'est pas la seule à attester l'existence d'un courant judaïsant dans la chrétienté africaine. Il n'est pas opportun d'insister ici sur les activités plus ou moins camouflées du prosélytisme juif — Augustin mentionne en particulier le cas de ce guérisseur d'*Uzalis*, en Proconsulaire, qui opérait en imposant à ses pratiques le port de phylactères⁴⁶. Ces essais, assez rares semble-t-il, ne mettaient d'ailleurs pas en cause l'Église elle-même. Il faut toutefois souligner l'entreprise de la secte des *Caelicolae*, fort active en Numidie, où elle se présentait comme une hérésie chrétienne.

Lors du voyage qu'il entreprit en 395 pour se rendre à *Cirta*, Augustin fit un détour par *Thubursicu* — sans doute *Thubursicu Numidarum*⁴⁷ (aujourd'hui Khamissa, en Algérie), à moins de quarante kilomètres de *Thagaste*. Le nouvel évêque coadjuteur d'Hippone avait prévu un rendez-vous avec Fortunius, le vieil évêque donatiste de la cité, et il devait aussi rencontrer le chef des *Caelicolae*⁴⁸.

La secte des « adorateurs du ciel » est assez mystérieuse et il faut regretter qu'Augustin soit demeuré très laconique à son sujet. On apprend toutefois que les *Caelicolae* avaient leur *maior* à *Thubursicu* ou dans les environs. Il faisait de nombreux adeptes, qui recevaient alors un nouveau baptême. Ce rite consistait-il à compléter le baptême chrétien par la circoncision, comme le faisaient les judaïsants de la primitive Église de Jérusalem ? Rien ne l'indique. En revanche il semble bien que cette secte ait été assez semblable à celle des Samaritains, qui était également apparue en Afrique⁴⁹. Le *Code Théodosien* regroupe en effet sous le même titre « Juifs, *Caelicolae* et Samaritains⁵⁰ », ce qui laisse entendre leurs

attaches communes. Par une loi datée du 1^{er} avril 409 et adressée au préfet du prétoire, Honorius visait directement les *Caelicolae*, qui étaient accusés de *nouum crimen superstitionis*. Sans préciser en quoi consistait cette « superstition » criminelle, le commentateur de la loi ajoute cependant qu'il était urgent de protéger la religion contre ces hérétiques novateurs qui obligeaient les chrétiens à porter le nom odieux de Juifs et s'efforçaient de souiller la foi et les mystères du christianisme au moyen de la perversité et de l'incrédulité judaïques⁵¹. Ces indications montrent assez le caractère judaïsant de cette secte qui s'était implantée jusqu'en Numidie.

Encore qu'elles ne permettent pas d'établir sûrement une corrélation entre les poussées simultanées des propagandes hérétiques adverses — judaïsante et manichéenne —, les activités d'Augustin durant cette période sont toutefois assez significatives. D'une part, le dernier traité antimanichéen que le prêtre de Valerius écrivit à Hippone avant son sacre était le *Contra Adimantum*⁵². Nous savons que l'œuvre du « disciple de Mani » était alors fort utilisée par les Manichéens pour propager leur doctrine⁵³, au nom d'un « évangélisme » purifié des infiltrations de la Loi et des Prophètes de Yahvé. D'autre part, sitôt ordonné évêque, Augustin tentait d'enrayer l'action d'un mouvement judaïsant. Or quand on sait que la propagande des *Caelicolae* avait son centre situé à moins de cent kilomètres d'Hippone, les succès que remportait le *maior* de *Thubursicu* pouvaient-ils être ignorés des animateurs de la communauté manichéenne, eux-mêmes très actifs dans la grande cité portuaire et dans toute la région ? Le prosélytisme des *Caelicolae* ne renforçait-il pas à sa façon, comme celui d'alliés « objectifs », la propagande anticatholique des agents manichéens, fidèles successeurs d'Adimantus ? Il leur fournissait en effet un exemple précis et pris « sur le terrain » des extrémités auxquelles les fidèles de l'Église devraient eux-mêmes parvenir pour être conséquents avec toutes leurs Écritures.

Terminons-en sur ce point en relevant encore une notation, provenant cette fois-ci de Faustus et qui concerne une autre secte, les Symmachiens⁵⁴. Il s'agit là d'un rameau du judéo-christianisme qui aurait été en rapport avec les Ébionites de Palestine⁵⁵. Les Symmachiens observaient la Loi judaïque et n'admettaient pas la divinité du Christ. C'est peut-être la raison pour laquelle l'évêque manichéen les identifie avec les « Nazaréens⁵⁶ ». Ce groupement fit-il souche en Afrique ? On ne saurait l'affirmer, mais il est intéressant de remarquer les différences d'appréciation que portent à son sujet Augustin et Faustus.

Ce dernier se plaît à consacrer une large partie d'un *capitulum* à ces sectaires qui, à ses yeux, ont le mérite d'être logiques avec leur doctrine. En effet, dit-il, ils ne se contentent pas de se réclamer des Écritures juives, mais ils en observent les prescriptions. « Ces Symmachiens, tout en faisant profession du christianisme, portent la marque de la circoncision,

observent le sabbat, s'abstiennent de la chair de porc et des autres aliments interdits par la Loi⁵⁷. » Et, rendant un hommage ambigu à ces précieux adversaires — qui montrent par leur conduite la voie logique pour les adeptes du catholicisme intégral —, Faustus a tendance à majorer leur importance. « Avec ceux-là, écrit-il, je le répète, j'aurais un rude combat à soutenir pour me dégager des difficultés que présente cette question (= Mt 5, 17). Mais avec toi (catholique), je ne crains pas d'engager la bataille⁵⁸. »

Augustin pour sa part mentionne simplement l'existence de cette secte, dont il minimise l'intérêt. Il note que certains Juifs devenus croyants « persévèrent dans la coupable erreur de vouloir forcer les Gentils à adopter les pratiques judaïques (*iudaizare*). Ce sont ceux-là, ajoute-t-il, que Faustus mentionne sous le nom de Symmachiens ou de « Nazaréens ». Ils se sont maintenus jusqu'à nos jours, en nombre fort restreint certes, mais ils ont subsisté malgré leur petit groupe⁵⁹. »

Il n'était pas sans intérêt d'observer comment l'évêque manichéen savait tirer parti de l'existence de ces groupuscules pour étayer sa polémique contre la *Catholica*. En un sens, les judaïsants représentaient pour lui les « bons » *semichristiani*. Ils permettaient d'illustrer par leurs pratiques la situation paradoxale à laquelle devaient être fatalement amenés tous ceux qui déclaraient recevoir « la Loi et les Prophètes ». Pour Faustus, accepter les livres de l'Ancien Testament, c'était nécessairement trahir le christianisme ; Adimantus avait amplement exposé cette leçon. Le courant judéo-chrétien qui pénétra en Afrique fournissait un argument très utile dans la panoplie des propagandistes manichéens.

* * *

D'autres facteurs ont sans doute contribué, directement ou non, à favoriser l'implantation de la secte dans les provinces africaines, mais rien ne permet, dans les textes en notre possession, d'en démontrer l'intervention. On peut néanmoins opérer quelques sondages.

Le paganisme compta-t-il parmi ces facteurs ? Dans la mesure certes où il a suscité parfois de violentes réactions anticatholiques⁶⁰ et où, grâce à ses représentants dans l'administration publique, il s'est efforcé d'enrayer la puissance de l'Église, il a pu servir les mouvements religieux concurrents. Or, même au début du ^ve siècle, les magistrats chrétiens ne représentaient toujours qu'une faible minorité parmi les autorités municipales⁶¹. Quant aux hauts fonctionnaires exerçant leur charge en Afrique — vicaires, proconsuls, *praesides*, légats —, très nombreux ont été ceux qui ne dissimulaient pas leurs sympathies pour le paganisme et qui l'ont favorisé⁶². Ajoutons que le polythéisme local, indigène ou « indigénisé », a fait preuve d'une vitalité fort remarquable⁶³ que l'archéologie permet sans cesse de mieux connaître⁶⁴. Les cultes traditionnels ont laissé de profondes

résonances dans l'âme africaine, au point même d'avoir marqué bien des pratiques chrétiennes populaires et contribué ainsi à cet « éclat un peu superficiel du christianisme africain⁶⁵ ». Ceci dit, on n'est pas en droit d'affirmer que les milieux païens se soient montrés complices de la doctrine manichéenne. C'est plutôt tout le contraire qui apparaît.

Dès lors que la secte prônait un culte exclusivement spirituel⁶⁶, elle se coupait des rituels du paganisme local. Si un Africain comme Faustus ne craint pas de proclamer : « *Nos natura gentiles sumus* », on ne saurait voir là un appel particulier adressé à ses compatriotes encore « attardés » dans la *paterna religio*⁶⁷, encore que la conversion du paganisme au manichéisme de ce personnage ne représentât pas un cas unique⁶⁸. (Honoratus était aussi venu directement du paganisme à la secte, contre laquelle il nourrissait au départ une vive aversion⁶⁹.) En fait l'évêque manichéen voulait insister sur son propre cheminement religieux. « Nous sommes païens de naissance. » De la « gentilité » d'où il était parti, il avait atteint directement au pur christianisme, en évitant la voie compromettante de l'Église catholique, où la doctrine chrétienne est souillée par les apports adventices des Écritures juives :

« Quant à nous, nous sommes Gentils par nature, c'est-à-dire de ceux que Paul appelle incircconcis (= Eph 2, 11), nés sous une autre loi, sous ces autres prophètes que la gentilité nomme *uates*, et, plus tard, convertis de ceux-ci au christianisme. Nous n'avons pas été Juifs d'abord, pour passer ensuite au christianisme, en sorte que, allant au christianisme, nous suivrions donc la foi des prophètes hébreux. Nous avons été entraînés par la seule renommée, l'éclat des vertus et la sagesse de Jésus, notre Libérateur. Si j'étais donc encore attardé dans la religion de mes ancêtres et qu'un prédicateur vint me prêcher le Christ d'après les prophètes juifs, je le regarderais certainement comme un fou, lui qui s'efforcerait de prouver des choses douteuses par d'autres plus douteuses, à moi Gentil et professant un culte bien différent du sien⁷⁰ ».

Il reste toutefois que, si les Manichéens africains n'éprouvaient aucune sympathie envers le paganisme et s'ils n'ont jamais cherché à accommoder leur doctrine aux conceptions du paganisme traditionnel, leurs positions éclectiques — qui s'expliquent par une tactique de propagande⁷¹ — pouvaient donner prise à la critique de leurs adversaires chrétiens. C'est ainsi que les docteurs de la secte déclaraient que les oracles (*prae-sagia*) de la Sibylle, de Mercure Trismégiste, d'Orphée et de quelques autres *uates* du paganisme n'étaient pas sans rapport avec le Christ⁷². Augustin voyait volontiers là une forme de syncrétisme aberrant et l'amalgame avec les croyances et les coutumes du polythéisme était facile à opérer⁷³.

S'il est tout à fait arbitraire de prétendre que les Manichéens ont manœuvré pour mériter la bienveillance des fidèles du paganisme — encore qu'il soit opportun de ne recevoir qu'avec circonspection les déclarations

de Faustus, dont les *capitula* sont écrits en fonction de la controverse avec les Catholiques —, il faudrait sans doute tenir compte d'un facteur qui dut jouer à l'avantage de la secte. Il s'agit de ce réflexe anti-romain, toujours vivace en Afrique, et dont l'œuvre d'Arnothe, le rhéteur chrétien de *Sicca Veneria* (Le Kef), fournit déjà, dans le premier tiers du iv^e siècle, une assez bonne illustration⁷⁴.

Ce n'est certes pas le lieu d'exposer ici l'importance de ce facteur dans le développement de certains groupes, tels que celui des Donatistes et, plus encore, le mouvement des Circoncillions⁷⁵. Il est toutefois permis de supposer que les édits de persécution frappant les Manichéens faisaient apparaître les proscrits comme des victimes de l'ordre impérial. Nous savons déjà que Secundinus, pourtant Romain lui-même, reprocha à Augustin d'avoir cédé devant la menace de cet ordre. Faustus, quant à lui, ne craignait pas de se présenter comme l'exemplaire vivant des béatitudes prêchées par le Christ : « Tu vois en moi celui qui supporte haines et persécution pour la justice⁷⁶ ». Et lorsque, devant la chaire d'Augustin, où il était sommé de rendre compte de sa foi interdite, Felix faisait habilement remarquer : « Je ne peux me heurter aux lois de l'empereur⁷⁷ », le *uersutor* docteur manichéen n'ignorait pas que les auteurs des lois — pour lesquels Augustin se montrait plein de compréhension⁷⁸ — ne comptaient pas que des amis dans les rangs de l'assistance, à commencer par les Donatistes. Il était habile d'avancer quelques allusions qui fussent entendues de ces insatisfaits. Néanmoins, s'il est probable que ce réflexe a pu jouer en certaines circonstances — et peut-être permettre aux hérétiques d'échapper aux édits qui les frappaient —, il est clair que ce n'est pas à un nationalisme africain, et moins encore à un problème que « patriotisme berbère », que l'Église manichéenne dut sa fortune dans l'Afrique romaine.

III

L'Église manichéenne fut-elle importante en Afrique ? Il ne saurait évidemment être question ici de statistiques. D'autant que la secte s'implanta dans une région dont la population, aux iv^e et v^e siècles, ne peut déjà être évaluée que sur la base de conjectures très discutées et fatalement hasardeuses⁷⁹. Quand il s'agit de dresser le tableau de la *Catholica* dans les provinces romaines d'Afrique, les estimations apparaissent encore plus hypothétiques⁸⁰. Si, très vraisemblablement, certaines grandes agglomérations de la Proconsulaire — et en premier lieu Carthage et Hippone — ont été largement marquées par le christianisme, notons que, même sur ce point, Augustin n'a guère contribué à nous éclairer. On le voit un jour, dans un sermon, prendre à témoin l'assistance pour déclarer que, dans la ville, il n'y a pas une seule maison

II, p. 133-135.

qui n'abrite des chrétiens et que partout leur nombre dépasse celui des païens ; bien des maisons même, dit-il, ne comptent plus un seul païen⁸¹. Toutefois, dans un autre sermon, l'évêque d'Hippone déplore la vitalité du paganisme dont sa cité demeure comme imprégnée : « *Si ergo dii Romani Romae defecerunt, hic quare remanserunt*⁸² ? »

S'il est vrai, dans ces conditions, qu'il serait tout à fait illusoire d'attendre de l'œuvre d'Augustin des précisions sur l'importance réelle des communautés manichéennes africaines, du moins les contradictions qui s'y relèvent à ce sujet ne sont-elles pas sans intérêt. En effet, l'ancien Auditeur se plaît habituellement à ironiser sur le très petit nombre des Manichéens. Ainsi, aux accusations lancées par ses adversaires, disant que « beaucoup de chrétiens appelés catholiques sont adultères, ravisseurs, avares, ivrognes ou entachés de quelque autre vice condamné par la saine doctrine », le polémiste ripostait : « Eh bien ! parmi vous, dans votre si petit nombre, un nombre presque nul — *in tam paene exiguo ac paene nullo numero* —, qu'en est-il ? La plupart ne sont-ils pas ainsi⁸³ ? » Et, lorsqu'il s'agissait de débattre des Écritures de Mani, Augustin déclarait qu'elles n'ont aucune valeur à ses yeux, car, remarquait-il, ceux qui s'y réfèrent sont si rares — *tam pauci*⁸⁴. C'est déjà ce même argument qu'il avançait quand il écrivait à son ami Honoratus : « Ainsi pour ces Écritures, si vous les présentez. Il ne me plaît pas d'y croire, car vous êtes si peu nombreux et si peu connus — *tam pauci et tam noui*⁸⁵, » Et que les Manichéens ne viennent pas exciper, comme ils en ont l'habitude de l'étroitesse de leur groupe pour s'en faire un titre de gloire — *meritum paucitatis*⁸⁶ —, en faisant remarquer que la voie du Seigneur est étroite — *uia arcta*⁸⁷. En fait, déclare l'évêque d'Hippone, la véritable raison de cette faiblesse — *species paucitatis*⁸⁸ — est tout autre. Certes, au milieu de la multitude des peuples qui croient au salut par l'Église catholique, il est facile aux hérétiques de découvrir quelques exemples de vies scandaleuses et de les critiquer pour détourner les ignorants de la vraie foi. Mais, continue le polémiste, qu'ils s'observent d'abord eux-mêmes : « Dans le groupe insignifiant que vous formez — *in uestra paucitate* —, vous êtes bien en difficulté si l'on vous demande de citer ne serait-ce qu'un seul de ceux que vous nommez Élus qui observe les préceptes que vous défendez dans votre folle supersition⁸⁹. »

Toutes ces affirmations identiques, répétées à travers différentes œuvres de la controverse, sembleraient suffisantes pour établir un point : les Manichéens africains étaient peu nombreux. Mais comment alors ne pas nous étonner de la disproportion qui apparaît entre l'importance considérable de la polémique antimanichéenne, renforcée par les mesures policières décidées par le pouvoir impérial, et, en face, cette *paucitas*, ces quelques rares adeptes de la secte ?

En fait, l'Église manichéenne représentait bien en Afrique un danger réel pour les communautés chrétiennes, catholiques et donatistes, car

elle ne se limitait pas à un *paene nullus numerus*. Et c'est Augustin encore qui, pour dénoncer la gravité de cette menace, fait état alors d'autres « statistiques », alarmantes cette fois-ci.

En effet, une fois entré dans le *presbyterium* de Valerius et connaissant bien la ville où son ministère pastoral se déroulait, il se rendit alors bien vite compte que la secte y était fort agissante. Sous l'heureuse impulsion de Fortunatus, une communauté s'était largement développée. Ce prêtre manichéen avait longtemps vécu à Hippone et, constatait Augustin, « il avait séduit tant de monde — *tam multi* — qu'à cause de ces gens, il lui était agréable d'habiter dans cette ville⁹⁰ ». Possidius est encore plus explicite sur l'importance qu'avait prise cette communauté. Il précise que l'« infection » avait fait un nombre considérable de victimes — *quam plurimi* — non seulement chez les citoyens d'Hippone, mais aussi chez des pérégrins, parmi lesquels elle s'était propagée⁹¹.

En réalité, la contradiction apparente entre ces déclarations diverses sur le nombre des Manichéens — à la fois *tam pauci* et *tam multi* —, peut être résolue à l'analyse de ce passage du *De moribus Manichaeorum* :

« Vous dites ou bien que certains parmi vous gardent les préceptes et qu'on ne doit pas les envelopper dans les critiques des autres, ou bien qu'il ne faut pas examiner ce que valent les hommes qui professent votre doctrine, mais ce que vaut la profession elle-même. J'admets vos deux réponses, quoique vous ne puissiez montrer *ces fidèles observateurs des préceptes*, ni laver votre hérésie de tant et tant d'absurdités et de scélératesses. Je vous demanderai toutefois avec insistance pourquoi vous poursuivez de vos malédictions les chrétiens catholiques, parmi lesquels vous voyez quelques-uns vivre mal, alors que, au sujet de vos adeptes, vous éludez impudemment la question. Si, plus impudemment encore, il vous arrive de ne pas l'éluder, vous voulez qu'on admette dans *votre tout petit nombre* je ne sais quels *fidèles observateurs de vos préceptes*. Mais cela vous ne l'admettez pas quand il s'agit de l'immense multitude des membres de l'Église catholique⁹². »

Le « tout petit nombre » dont il est question ici ne désigne nullement l'Église manichéenne dans son ensemble, ni même l'Église manichéenne africaine. Dans la conclusion de son traité, Augustin s'en prend une fois de plus à ceux qu'il n'a cessé d'attaquer tout au long de son livre. Or ce livre ne comporte pas un seul mot de critique pour les Auditeurs, que le polémiste affecte de considérer comme de malheureuses victimes. Par contre, ce sont les Élus qui, sans cesse, sont mis en cause, eux qui sont accusés de violer la fameuse règle des *tria signacula*, à laquelle ils sont liés par leurs engagements. C'est dans ce cénacle si étroit des Manichéens du premier « grade » — *tanta uestra paucitas* —, seuls tenus au respect intégral des préceptes, que peut en effet se poser la question de savoir s'il se trouve du moins quelques observateurs fidèles à leurs obligations (*mandatorum obseruatores... qui sua praecepta custodiunt*). On remarquera d'ailleurs que la tactique constante d'Augustin était

de bien affirmer la distinction existant entre les Auditeurs d'une part et, d'autre part, la caste « sacerdotale » (*genus sacerdotum*^{92bis}), constituée par les Élus. Il tentait ainsi de ramener les limites de l'Église manichéenne au groupe unique des Saints — *sancti, id est manichaei*⁹³ —, comme s'il représentait l'ensemble des fidèles de la secte : *numerus suus, hoc est electorum suorum*⁹⁴.

Encore qu'il soit parfaitement vain de prétendre obtenir une vue précise du développement du manichéisme en Afrique, les dernières lignes du *De moribus Manichaeorum*, en laissant apparaître le procédé de réduction appliqué par Augustin, devraient apporter quelques éclaircissements. A la lecture du premier traité de la controverse antimanichéenne, il ressort avec évidence que la secte était bien implantée en Afrique et que son importance numérique tenait principalement — là comme ailleurs — à la *turba* des ouailles dévouées qu'étaient les Auditeurs. Or, malgré la dissociation que s'efforce d'opérer l'ancien Auditeur — pour opposer à la hiérarchie les simples fidèles appartenant au « grade » qui avait été le sien⁹⁵ —, il reste que les « catéchumènes » faisaient eux aussi partie intégrante de l'Église hérétique. Augustin d'ailleurs ne l'ignorait pas et, à l'occasion d'autres débats, il saura reprocher aux Élus de compter dans le troupeau de Mani — *auditores uestros... Manichaei grege numeratis* — des Auditeurs qui mènent une vie moins édifiante encore que celle de certains païens⁹⁶.

Ce sont les Auditeurs qui constituaient la masse du troupeau, alors que les Élus furent apparemment peu nombreux, sauf peut-être pour Carthage. C'est pourquoi, à l'occasion de telles polémiques particulières, laissant de côté la manœuvre habituelle, Augustin distingue alors lui-même les deux catégories de fidèles et oppose le petit nombre des Élus — *pauci sancti*⁹⁷ — au grand nombre des Auditeurs — *multi uestri auditores*⁹⁸.

Ce sont sans doute parmi les simples fidèles que figuraient la plupart des nombreuses recrues amenées par Fortunatus à la communauté d'Hippone. Et sans doute aussi faut-il voir surtout de ces adeptes du dernier « grade » dans la foule qui se pressait pour venir écouter le célèbre Faustus, quand Augustin s'efforçait de parvenir jusqu'à l'évêque manichéen pour lui confier les questions qui l'agitaient⁹⁹.

Les communautés étant ainsi structurées, sous forme de cellules, avec un large cercle ou un halo, plus ou moins flou, d'adeptes et de sympathisants autour d'un noyau très restreint d'Élus — parfois un seul —, que pouvons-nous savoir de leur implantation à travers les provinces d'Afrique ?

IV

Il n'est évidemment pas possible d'établir une carte qui montrerait

II, p. 136.

l'extension géographique globale prise par l'Église manichéenne en Afrique. En effet, les localités où nous savons avec certitude que la secte s'était propagée sont très peu nombreuses — moins d'une dizaine. Toutefois, du fait que ces localités sont dispersées sur plusieurs provinces, tant sur le littoral qu'à l'intérieur du pays, cette *liste minimale* permettra d'avancer quelques remarques.

CARTHAGE.

Dans cet inventaire, il convient de citer en premier lieu la capitale de la Proconsulaire. Carthage a probablement été la première ville africaine touchée par le manichéisme¹⁰⁰, de même qu'elle avait déjà été, semble-t-il, le berceau du christianisme dans cette région de l'Empire romain. On sait que les références à la communauté manichéenne carthaginoise sont particulièrement nombreuses dans le *De moribus Manichaeorum*¹⁰¹ et dans le livre V des *Confessions*¹⁰². Carthage joua pour la secte en Afrique le rôle centralisateur qui était déjà le sien pour l'Église catholique. L'autorité d'un évêque comme Faustus s'étendait même sur un domaine qui débordait le cadre des provinces africaines. Cet illustre « Wanderlehrer¹⁰³ » poursuivait en effet son ministère jusqu'à Rome, où il faisait de très longs séjours¹⁰⁴.

La grande métropole fut le cœur de l'Église manichéenne africaine. C'est là que résidaient les maîtres les plus éminents et qu'étaient formés les propagandistes qui iraient créer ou animer des communautés. Fortunatus avait appartenu à ce *conuenticulum*¹⁰⁵. En fonction à Hippone, il demeurerait cependant sous l'obédience directe des *maiores* de la capitale provinciale. On comprend ainsi sa dernière réponse qui met fin à la controverse soutenue devant Augustin : « Je rapporterai à mes supérieurs — *meis maioribus* — tes objections¹⁰⁶. » Or, étant donné son grade déjà fort important dans la hiérarchie de la secte¹⁰⁷, il ne semble pas que le prêtre manichéen ait eu des supérieurs à Hippone et il devait donc faire allusion aux maîtres de son Église qui avaient leur siège à Carthage.

HIPPONE.

Nous avons déjà vu comment, grâce aux qualités de Fortunatus, Hippone était devenue à son tour un centre manichéen en pleine expansion. Felix, le *uersutior* docteur de la secte devait d'ailleurs poursuivre avec succès l'œuvre de son prédécesseur. Il est important de remarquer combien la situation géographique de la cité a pu favoriser l'instauration d'une communauté dont le rayonnement s'étendait sur toute la région. D'une part en effet, les relations avec la capitale étaient facilitées non seulement par les liaisons maritimes pendant la saison ouverte à la navigation — le cabotage étant très actif sur la côte de *Tacapa* (Gabès) à *Caesarea* (Cher-

chel)¹⁰⁸ —, mais surtout par divers itinéraires routiers. Les voyageurs avaient le choix entre trois routes¹⁰⁹, dont la plus courte, qui suivait en partie le littoral — par *Tuniza* (La Calle), *Thabraka* (Tabarka) et *Hippo Diarrhytus* (Bizerte) —, représentait, selon l'*Itinéraire d'Antonin*¹¹⁰, un trajet de 194 milles (soit 287 kilomètres) et pouvait se faire en une dizaine d'étapes. Notons d'autre part que, bénéficiant aussi d'un important réseau de communications avec son arrière-pays¹¹¹, Hippone était devenue un des principaux centres africains d'exportation vers Rome. C'est pourquoi un procureur impérial était installé dans la « colonie » avec charge de veiller aux contributions fiscales en nature, qui convergeaient des cités et des bourgades de l'intérieur vers les *horrea sacra*¹¹². La région des Hautes Plaines constantinoises, jusqu'à l'opulente Madaure, avait son débouché naturel vers la ville portuaire¹¹³. Or cette activité ne servait pas seulement à approvisionner les docks maritimes en olives et en céréales. Elle fut en effet le support de relations humaines très étroites entre les *cives* d'Hippone et les *peregrini* des localités qui s'échelonnaient le long de la vallée de l'*Ubus* (oued Seybouse). Cet axe de pénétration, emprunté par une route, permettait d'atteindre, en deux ou trois étapes¹¹⁴, le municipe de *Thagaste*, ou encore, en suivant la vallée qui se dirige vers le sud-ouest, de rejoindre la riche région de *Calama* (Guelma) et la station des *Aquae Thibilitanae* (Hammam Meskhoutine), en direction de Constantine¹¹⁵.

Ce n'est donc pas un hasard si, parmi les localités où nous verrons que le manichéisme parvint, certaines, pour des raisons de relations commerciales, se trouvaient dans la mouvance d'Hippone. Nous savons en effet que, partie de la grande cité côtière, la « peste » manichéenne avait pénétré à l'intérieur de la contrée — *peregrinos penetrauerat*¹¹⁶. Cette propagation de la secte par le courant du trafic marchand s'explique encore mieux quand on sait que des *negotiatores* d'Hippone étaient eux-mêmes manichéens, tel ce Firmus, qui prenait très au sérieux ses devoirs religieux¹¹⁷. En rapport direct avec leurs fournisseurs et leurs clients, ces commerçants occupaient des postes de choix pour être d'efficaces agents de transmission du manichéisme.

TIPASA-CAESAREA.

Après Carthage et Hippone, l'Église manichéenne africaine possédait d'autres « échelles ». Cette comparaison avec les anciens comptoirs puniques convient particulièrement pour désigner les « escales » d'une religion dont les missionnaires, selon la recommandation donnée par Mani lui-même à Addas, devaient se présenter « comme un marchand qui fait étalage de ses trésors¹¹⁸ ». Les trop rares documents en notre possession nous permettent seulement de situer deux centres manichéens sur la côte de la Maurétanie Césarienne : Tipasa et, à une étape plus loin¹¹⁹,

II, p. 137-138.

Caesarea (l'antique *Iol* punique, actuellement Chérchel). La route littorale qui reliait Hippone à la capitale de la Maurétanie était de 550 milles (soit environ 814 kilomètres)¹²⁰. Le long de ce parcours — en Numidie et dans les Maurétanies Sitifienne et Césarienne —, plusieurs cellules manichéennes étaient probablement disséminées, d'autant plus que certaines villes côtières avaient été touchées depuis longtemps par le christianisme¹²¹. Faute de documentation, ce n'est là certes qu'une hypothèse. Remarquons toutefois que conjecturer sur l'implantation du manichéisme à Tipasa et à *Caesarea* eût été aussi une hypothèse, et même moins vraisemblable — vu la distance qui sépare ces deux localités d'Hippone —, si le hasard n'avait permis qu'un billet de dénonciation vînt attester la présence de la secte au centre même de cette province.

Ce billet a certainement été établi à l'époque d'Augustin. En effet, à partir de 430 et de l'invasion vandale¹²², l'Église catholique n'eût pas été en mesure de recourir à un procédé de délation qui, selon les prescriptions de l'évêque d'Hippone¹²³, était imposé aux anciens adeptes de la secte pour garantir l'abjuration de leur croyance manichéenne. En l'occurrence, cette déposition provient d'un certain Felix, transfuge de la secte, qui désigne ainsi des fidèles à l'attention des autorités :

« Moi Felix, converti du manichéisme, j'ai dit, prenant Dieu à témoin, que j'exposais toute la vérité quand j'ai déclaré que je connais pour manichéens, dans la région de *Caesarea*, Maria et Lampadia, femme de Mercurius, le changeur — avec elles, nous avons ensemble prié auprès de l'Élu Eucharistus —, Caesaria et sa fille Lucilla, Candidus, qui demeure à Tipasa, Victorinus, Hispana, Simplicianus, père d'Antoninus, Paulus et sa sœur, qui sont d'Hippone — ceux-là, c'est même par Maria et Lampadia que j'ai su qu'ils étaient manichéens. C'est tout ce que je sais. Si on découvre que j'en connais davantage, je me tiens moi-même pour coupable¹²⁴. »

Sans avoir à revenir sur le commentaire de ce document et à montrer qu'on ne saurait confondre ce Felix, simple Auditeur, avec son homonyme, le docteur de la secte qui soutint une controverse publique avec Augustin¹²⁵, quelques remarques touchant à notre sujet s'imposent. Notons d'abord qu'en donnant les noms de ces onze fidèles pour la région de *Caesarea* — *in partes Caesarienses* —, parmi lesquels figure un habitant de Tipasa, Felix ne prétend nullement dresser la liste complète des membres composant les communautés locales. Prenant Dieu à témoin, il tient même à préciser qu'il ne peut dénoncer que les Manichéens et les Manichéennes dont, personnellement ou non, il a eu connaissance. Or les informations qu'il détient sont à la mesure de son modeste rôle d'Auditeur¹²⁶. On peut d'ailleurs constater ici qu'une grande discrétion protégeait la communauté, dont les fidèles, malgré leur nombre probablement restreint, pouvaient eux-mêmes s'ignorer¹²⁷. Quand on voit l'exemple de cet apostat livrant les noms de ses anciens coreligionnaires,

cette précaution de société secrète que s'imposait la secte s'explique sans peine.

Certes la déposition de Felix — *conuersus ex Manichaeis* — ne permet pas d'évaluer l'importance réelle de l'implantation manichéenne dans cette zone de la Maurétanie, et moins encore d'avancer des conclusions générales, au plan sociologique, sur la composition de la secte en Afrique. L'échantillon que représente le groupe dénoncé est en effet trop peu significatif pour permettre une telle analyse. On notera toutefois un détail, peut-être d'ailleurs purement fortuit et sans intérêt particulier pour la question de l'origine du manichéisme en Maurétanie, mais qui est bien précisé par le délateur : sur cette dizaine de fidèles, deux sont mis en rapport avec la ville d'Hippone. Il serait évidemment intéressant de savoir si ces communautés de la région de *Caesarea* avaient été fondées par des Manichéens venus de l'importante Église animée tour à tour par Fortunatus et Felix. La mention de ces deux fidèles — un frère et sa sœur — permet du moins d'apprendre que des relations humaines unissaient entre elles les « échelles » manichéennes africaines.

MALLIANA.

Ce courant ne circulait pas seulement le long du littoral, mais il avait aussi ses prolongements à l'intérieur du pays. C'est ainsi que, en Maurétanie Césarienne encore, il avait atteint *Malliana* (Khemis Miliana, ex Affreville)¹²⁸. Cette cité était située à deux étapes au sud de *Caesarea*, à laquelle elle était reliée par une route passant par *Zucchabar* (Miliana) et venant aboutir, sur les hauteurs dominant la capitale, à la porte fortifiée ouverte dans le *pomoerium*¹²⁹. Lors de la grande Conférence de Carthage en 411, *Malliana* possédait deux évêques, un catholique et un donatiste¹³⁰. Si, au début du ^ve siècle, le christianisme était bien implanté dans la vallée du Chélif, le manichéisme trouvait donc là un terrain favorable à son insertion. Cette insertion en milieu christianisé bénéficiait même de l'activité d'un sous-diacre catholique qui se faisait le prosélyte de la secte. On pourra s'étonner que la hiérarchie de l'Église locale ne se soit pas aperçue de cette propagande hérétique. C'est Augustin en effet qui fut informé des manœuvres de l'imposteur.

Ce clerc, un certain Victorinus, déjà avancé en âge¹³¹, s'employait de toutes ses forces à diffuser la doctrine interdite : *non solum credebat, sed quibus uiribus poterat, et docebat*. Il continua ainsi jusqu'au jour où, dans son zèle imprudent, étant venu poursuivre son action de prosélyte à Hippone — telle est l'interprétation que donne Le Nain de Tillemont de la lettre CCXXXVI d'Augustin¹³² —, il devait se trahir en enseignant sa croyance devant des Catholiques qu'il croyait ses disciples. Ceux-ci s'adressèrent à Augustin, qui convoqua alors Victorinus et les témoins de l'accusation. La contribution de ces témoins se révéla d'ailleurs inutile,

II, p. 139-141.

car le coupable avoua immédiatement qu'il était un Auditeur de la secte. Il implora le pardon de l'évêque et le pria de le ramener à la vérité catholique. Indigné de la conduite de cet homme qui avait abusé de sa condition cléricale pour répandre l'« erreur sacrilège », Augustin ordonna qu'il fût chassé de la ville — *eumque coercitum pellendum de ciuitate curauit*. Il fit mieux. S'adressant à Deuterius, évêque de *Caesarea* et primat de la province, il lui fit part sans ambages de sa préoccupation : « J'ai pensé que je ne pouvais rien faire de mieux que d'écrire de préférence — *potissimum* — à Ta Sainteté, de peur que, du fait de la négligence — *per negligentiam* —, l'ennemi ne ravage dans votre province le troupeau de notre Seigneur Jésus Christ¹³³. » Si l'évêque d'Hippone préférait informer directement le *metropolitanus* de la Maurétanie Césarienne plutôt que l'évêque de Victorinus, ce n'était pas seulement par respect de la hiérarchie. Il savait sans doute que cette affaire — où la négligence du clergé local était clairement mise en cause — n'était pas un cas isolé. En conséquence, il convenait que le primat fût alerté pour qu'il eût à prévenir lui-même ses suffragants.

De façon à permettre de détecter l'hérésie, Augustin résumait, à l'intention de son correspondant, quelques-uns des enseignements caractéristiques de la secte et il signalait certaines pratiques en usage chez ses adeptes¹³⁴. Enfin, pour bien souligner le danger de l'hérésie, il mettait en garde Deuterius contre une indulgence qui serait accordée inconsidérément à Victorinus : « Je n'aurais pas accompli ma tâche si, par cette lettre, je manquais d'avertir Ta Sainteté, afin qu'elle prévînt tout le monde d'avoir à éviter cet homme qui a été dégradé de sa qualité de clerc par la juste sévérité ecclésiastique. S'il demande d'être reçu à faire pénitence, qu'on ne lui accorde foi qu'autant qu'il vous aura signalé tous ceux qu'il connaît comme Manichéens, non seulement à *Malliana*, mais encore dans la province tout entière¹³⁵. »

Cette dernière précision — *non solum Mallianae sed in ipsa omnino prouincia* — n'était pas ajoutée sans raison. Ayant procédé à l'interrogatoire de l'Auditeur, Augustin devait savoir que les adeptes de la secte avec lesquels ce dernier avait des relations n'habitaient pas tous sur le territoire de la petite cité maurétanienne. Le sous-diacre servait de trait d'union entre des hérétiques disséminés dans toute la région. L'extrication de l'imposteur parvint-elle à étouffer ces foyers qu'il s'était employé à allumer ? On sait seulement que Victorinus s'était depuis longtemps consacré à prêcher la doctrine interdite et que fort nombreux étaient ceux qui l'avaient écoutée — *tot enim et tales... quibus se incautus effuderat*¹³⁶. L'indignation de l'évêque d'Hippone est sans doute l'indice que cette propagande avait reçu un écho favorable dans les villages et les bourgades de la province — et probablement dans sa partie qui correspond à l'actuelle Algérie centrale.

MILEV.

Plus encore qu'en Maurétanie Césarienne, les zones intérieures de Numidie et de la Proconsulaire, où le christianisme s'était depuis longtemps propagé, ont été marquées par l'influence manichéenne. Il apparaît que ce courant de pénétration, orienté depuis les cités portuaires vers les agglomérations des régions montagneuses et des Hautes Plaines numides, provenait essentiellement d'Hippone. En effet, sur quatre localités qui doivent retenir notre attention, trois sont installées sur des voies raccordées au grand axe nord-sud reliant Hippone à *Theveste* (Tébessa). Le quatrième centre, *Milev* (Mila), que nous verrons d'abord, se trouve plus à l'ouest¹³⁷.

En retrait de la vallée de l'*Amsaga* (oued el Kebir-Rhumel) et non loin des limites de la Maurétanie Sitifienne, sur la route conduisant de l'antique *Cirta* (Constantine) à *Sitifis* (Sétif), l'importante cité de *Milev* — qui avait été une des quatre *coloniae Cirtenses* — se situait à une distance de vingt-cinq milles (soit trente-sept kilomètres) de la capitale de la Numidie¹³⁸. Nous ne savons rien de la présence du manichéisme à *Milev*, sinon que la ville — mieux connue pour avoir été le siège épiscopal d'Optat — fut la patrie du plus célèbre Manichéen d'Afrique, l'évêque Faustus, docteur de la secte¹³⁹. Une question toutefois se pose ici : Faustus est-il devenu manichéen dans sa patrie natale, ou, en d'autres termes, a-t-il rencontré la secte à *Milev* ? Si rien ne nous autorise à considérer cette hypothèse comme absolument vérifiée, elle apparaît néanmoins très plausible.

Dès la première phrase du *Contra Faustum*, Augustin présente son adversaire comme un « indigène » de *Milev* : « *Faustus quidam fuit gente Afer, ciuitate Mileuitanus, eloquio suavis, ingenio callidus, secta Manichaeus ac per hoc nefando errore peruersus*¹⁴⁰. » Sans doute serait-ce abusivement solliciter le texte de cette « fiche signalétique » que de prétendre voir des rapports de corrélation entre certains de ses éléments. On peut toutefois se demander si, dans cette présentation, l'évêque d'Hippone n'entend pas faire une allusion aux origines de la « perversion » de cet homme qui, par ailleurs, n'est pas sans qualité.

Ce beau parleur — et donc ce dangereux *laqueus mortis*¹⁴¹ — n'aurait reçu aucune véritable formation¹⁴², ce qui explique qu'il ait végété dans l'« erreur » où il était tombé. D'autres notations pourraient être rappelées. Augustin écrit par exemple que l'évêque manichéen, qui n'avait pas été initié dans son jeune âge aux *liberales disciplinae*, possédait cependant l'art de séduire les auditoires. C'est que, pour s'entraîner aux ressources de l'éloquence, cet autodidacte s'imposa un rude apprentissage et il n'y parvint que tardivement — *serus accessit*¹⁴³. Il ressort de ces remarques que le jeune « païen¹⁴⁴ » Faustus, attiré par la secte et devenu peu à peu dans sa communauté un élément d'élite, entreprit de se former aux

techniques de la propagande manichéenne en vue de se consacrer entièrement à la diffusion de sa foi. On comprend alors certaines de ses déclarations qui, malgré leur apparence, ne devaient pas être pure rodomontade — car ses coreligionnaires n'ignoraient certainement pas tous les origines et le passé de leur évêque. Ainsi c'est à ce passé de *Milev* qu'il fait allusion quand il écrit : « Moi j'ai tout quitté, mon père, ma mère, mon épouse, mes enfants et tout ce que l'Évangile prescrit d'abandonner¹⁴⁵. » Augustin, dont l'attention critique aux paroles de son adversaire ne se dément pas un instant et qui était fort bien renseigné sur ce personnage qu'il avait connu personnellement à Carthage — ce fameux Faustus dont on lui avait aussi beaucoup parlé avant qu'il ne le rencontrât —, ne trouve rien à redire sur cet abandon de la famille et des richesses. Il confirme même indirectement les dires du Manichéen quand il tient à faire remarquer que, en réalité, ce dernier perdait bien peu et c'est pourquoi il pouvait dédaigner « la maison de son père, un pauvre citoyen de *Milev* — *homo pauper Mileuitanus*¹⁴⁶ ».

Initiation à la secte du jeune Auditeur à *Milev*, puis accession au premier « grade » et départ de l'Élu missionnaire, engagé dans une carrière ecclésiastique qui fera de lui le véritable « leader » du manichéisme africain dans le dernier quart du iv^e siècle, telles pourraient bien se présenter les grandes étapes de Faustus¹⁴⁷. On aurait du même coup de sérieuses raisons de penser que la ville numide où naquit et se développa cette « vocation » était le centre d'une communauté manichéenne. Il est impossible de savoir si une telle communauté existait à l'époque où Severus, compatriote et ami d'Augustin, occupait le siège épiscopal du lieu — c'est-à-dire au début du v^e siècle. Il n'est en effet nullement question de manichéisme dans la correspondance échangée entre les deux évêques¹⁴⁸.

THAGASTE.

Si la présence du manichéisme à *Milev* ne peut être établie que sur la base d'une hypothèse — celle-ci fût-elle parfaitement plausible —, en revanche l'implantation de la secte ne fait aucun doute dans le cas de *Thagaste* (Souk Ahras)¹⁴⁹. Il n'est pas utile de revenir ici sur la contribution qu'Augustin apporta lui-même à la propagande manichéenne dans sa ville natale et sur les succès qui récompensèrent son prosélytisme. Ce sujet a déjà fait l'objet d'un développement¹⁵⁰ et nous savons tout l'intérêt que la conversion d'un mécène comme Romanianus, dont la situation était considérable, pouvait représenter pour la communauté locale.

Aussi bien, si la présence de la secte à *Thagaste* dans les années 375 ne fait pas problème, on aimerait savoir si elle y était déjà ancienne. Ce serait en effet une erreur de croire qu'Augustin fut l'« importateur »

II, p. 142.

de l'hérésie dans sa patrie. Les nombreuses relations qui unissaient à Hippone le municipe numide expliquent qu'il subissait un véritable tropisme pour la grande ville portuaire¹⁵¹. C'est d'Hippone, centre d'expansion de l'Église manichéenne en Numidie et peut-être même en Maurétanie Césarienne¹⁵², que la doctrine parvint tout naturellement, sans doute assez tôt, à *Thagaste* et bien au-delà.

Il est fort probable qu'Augustin connut dès sa première jeunesse l'existence de la secte, même s'il n'y donna son adhésion qu'après son arrivée à Carthage, où elle lui apparut dans un autre cadre et revêtu d'une *aura* assez prestigieuse qui séduisit alors ses goûts d'intellectuel. Chez les Catholiques de *Thagaste*, le manichéisme avait fort mauvaise réputation : c'était vraiment la pire abomination. Il suffit de voir quelle fut la réaction immédiate de Monique quand elle apprit que son fils était tombé à ce niveau de déchéance. Éprouvant « aversion et horreur » pour les « blasphèmes » où le jetait son égarement, elle devint alors triste jusqu'à l'accablement — *maerens et maerore confecta*. Elle, pourtant indulgente pour la conduite du jeune homme qui vivait avec sa concubine, ne pouvait tolérer qu'un propagateur du manichéisme s'installât sous son propre toit. Monique n'avait pas hésité à « excommunier » ainsi Augustin car elle devait être assez éclairée sur la gravité du mal dont il était atteint et qui, elle le savait, conduisait à la perdition — *perditionem meam se plangere*¹⁵³. Et ce n'est pas un hasard si, pour « réfuter les erreurs » auxquelles il s'était laissé prendre, elle fit appel à un évêque particulièrement « idoine ». Celui-ci en effet, dans son enfance, avait été lui-même membre de la secte. Il en connaissait bien les livres, les ayant non seulement lus mais encore copiés presque tous. Cet épisode de la vie d'Augustin est assez révélateur de l'influence déjà ancienne que le manichéisme avait tenté de prendre en s'infiltrant dans la communauté catholique de *Thagaste*, influence qui sera développée par le zèle du jeune Auditeur, « tout enflé par la nouveauté de cette hérésie¹⁵⁴ ».

VEGESELA.

A l'époque même où l'évêque d'Hippone livrait combat contre la secte dans sa propre ville, la présence de Manichéens était signalée dans la région de la petite cité de *Vegesela*¹⁵⁵, à quelque cent kilomètres, en ligne droite, au sud de *Thagaste*, au pied du versant oriental de l'Aurès. L'*Itinéraire d'Antonin* situe ce centre — qui ne doit pas être confondu avec son homonyme de Byzacène¹⁵⁶ — à quarante-deux milles de *Theveste*, sur la route reliant cette importante « colonie » à celle de *Thamugadi* (Timgad)¹⁵⁷.

Un premier problème consistait dans l'identification de l'antique *Vegesela* avec un des très nombreux sites de cette région, dont les ruines, qui datent des périodes romaine et byzantine, attestent la densité des

villages et des bourgs à cette époque. On avait d'abord pensé pouvoir localiser la cité sur l'emplacement de Henchir bou-Saïd¹⁵⁸, mais par la suite ce fut celui de Ksar el-Kelb, plus rapproché de l'ancien municipio de *Mascula* (Khenchela), qui fut retenu¹⁵⁹. Une nouvelle hypothèse¹⁶⁰ tendant à voir les vestiges de *Vegesela* dans les importantes ruines qui subsistent à Henchir el-Abiodh, à une trentaine de kilomètres plus au sud, sur la route conduisant de Chéria à Zaoui (l'ancienne *Vazaoui*) doit être écartée¹⁶¹. L'identification avec les vestiges de *Vegesela* d'un important matériel archéologique relevé sur le site de Ksar el-Kelb a été définitivement confirmé par les résultats des fouilles entreprises en 1933¹⁶² et en 1935¹⁶³. Ces travaux ont abouti, entre autres résultats, à dégager et à faire connaître une église. Des colonnes milliaires, dont les inscriptions montrent qu'il s'agit bien là de la cité mentionnée par l'*Itinéraire d'Antonin*¹⁶⁴, ont également été mises à jour. Quant à la basilique du lieu, elle abritait une *memoria* de l'évêque Marculus, le plus célèbre des martyrs donatistes, qui fut mis à mort à *Noua Petra*, sans doute en 347, sur ordre de Macarius, commissaire de l'empereur Constant, lors de son expédition en Numidie pour rétablir l'unité religieuse au bénéfice de la *Catholica*¹⁶⁵. C'est dans cette région, puissant fief de l'Église schismatique, que le manichéisme avait aussi trouvé refuge.

Peu après Noël de l'année 401¹⁶⁶, Augustin répondait à un certain Quintianus (ou Quintilianus¹⁶⁷), prêtre catholique qui lui avait fait part de ses difficultés avec son évêque. Nous ne connaissons pas la teneur de cette lettre, pas plus d'ailleurs que la situation précise de ce prêtre. Il s'ensuit que la réponse d'Augustin, faisant allusion à un cas particulier que nous ignorons, nous apparaît quelque peu obscure. Quintianus fait partie semble-t-il, du clergé de *Vegesela* ou d'une bourgade de cette même région. En effet, un évêque de *Vegesela* ayant été déposé par un concile de Carthage — probablement le Concile de 401 —, Augustin écrivait :

« Si le peuple de *Vegesela*, qui nous est uni avec vous dans les entrailles du Christ, refuse de recevoir un évêque qui a été dégradé dans un concile général d'Afrique, il agira sagement, et il ne peut ni ne doit y être forcé¹⁶⁸ ».

Il se pourrait toutefois que Quintianus ait été chargé plus directement d'une paroisse voisine, qui devait recevoir pour Noël la visite d'un évêque du nom d'Aurelius¹⁶⁹. Or, en mauvais termes avec cet évêque, le prêtre craignait que cette venue ne fût l'occasion d'aggraver la situation dans la communauté locale. Augustin, qui était intervenu dans cette affaire, en informait son correspondant :

« Je n'ai pas gardé le silence auprès de mon vénérable frère et collègue, le *senex* Aurelius, à qui je rends hommage pour ses mérites. Je lui ai fait part de vos tribulations et des plaintes contenues dans votre lettre et j'ai eu soin de lui en donner copie pour lui faire connaître votre innocence. J'ai reçu, la veille ou l'avant-veille de Noël, celle où vous me marquiez

qu'il devait venir vers l'Église de *Badesela* — *ad ecclesiam Badesilitanam* —, ce pourquoi, craigniez-vous, le peuple de Dieu pourrait être bouleversé et son unité se trouver brisée¹⁷⁰. »

Il est impossible de savoir si, en raison d'une erreur qui se serait introduite dans la tradition manuscrite¹⁷¹, cette *ecclesia Badesilitana* ne serait pas l'*ecclesia Vigēsilitana*¹⁷², avec laquelle nous savons que Quintianus était lui-même en relation. Dans l'hypothèse où nous acceptons de voir dans *Badesela*¹⁷³ — qui ne fait l'objet d'aucune mention par ailleurs — une localité autre que *Vegeſela*, elle devrait être recherchée, dans la même région, parmi ces nombreux sites dont les noms anciens ne nous sont pas connus par des inscriptions mais où les prospections archéologiques ont permis de relever des vestiges de basiliques, parfois fort importantes¹⁷⁴.

Que Quintianus ait été prêtre à *Vegeſela* même ou dans le voisinage, en fait la question importe relativement peu pour notre sujet. En effet, parmi les remarques que contient la lettre de l'évêque d'Hippone, celle qui a trait à la présence du manichéisme désigne la région où réside le prêtre et non pas tel centre précis.

« Pour vous, en premier lieu, écrit Augustin, n'introduisez pas le scandale dans l'Église, en lisant au peuple des écritures que le canon ecclésiastique n'a pas reçues. Car c'est par de telles écritures que les hérétiques et principalement les *Manichéens*, dont j'entends dire qu'ils se cachent volontiers dans votre contrée — *quos in campo uestro libenter latitare audio* —, ont coutume d'abuser les esprits des ignorants¹⁷⁵. »

Soulignons ici que ces Manichéens, qui, pour des raisons de sécurité sans doute, à l'époque des persécutions, s'étaient retirés dans le sud de la Numidie, ne constituent pas le dernier carré des adeptes de la secte. En effet, trois ans encore après sa lettre à Quintianus, en décembre 404, dans sa ville d'Hippone, Augustin devra convoquer, pour un débat public, Felix, le docteur manichéen, qui poursuivait toujours l'œuvre de Fortunatus¹⁷⁶.

RÉGION DE AIN-TELIDJEN (sud de Tébessa).

On ne peut pas ne pas voir une relation entre l'expansion de la secte autour de *Vegeſela-Badesela* et le manuscrit découvert au sud de cette zone. En effet, en juin 1918, un manuscrit latin sur parchemin¹⁷⁷ était trouvé dans une grotte, à vingt-cinq kilomètres environ au sud du ksar de Aïn-Telidjen¹⁷⁸. Ce pays d'aspect tourmenté, marqué par l'aridité, situé entre les vallées des oueds Halleil et Mechra¹⁷⁹, se prêtait difficilement à la colonisation. Les vestiges de constructions d'époque romano-byzantine y sont rares. Le document manichéen a été relevé non loin du site de *Vbaza Castellum* (Henchir Terrebaza)¹⁸⁰, que la *Table de Peutinger*

signale comme étape sur l'itinéraire allant de *Theveste* à *Ad Maiores* (Tébessa-Besseriani)¹⁸¹. Deux évêques, un catholique et son compétiteur donatiste, représentaient *Vbaza* à la Conférence de Carthage en 411¹⁸².

Il n'y a certes rien d'étonnant dans le fait que la secte, qui avait déjà pénétré un peu plus au nord, ait aussi atteint cette contrée de hautes terres, traversée par un axe de communication et où les factions chrétiennes rivales avaient des ouailles. On conviendra toutefois que les Manichéens qui venaient s'installer dans ce pays, où les populations étaient relativement peu nombreuses et les localités très clairsemées, y recherchaient moins un terrain propice pour propager leur doctrine qu'un cadre où ils pourraient mener une vie de type érémitique. C'était aussi un bon refuge pour ceux qui devaient fuir devant les persécutions^{182 bis}.

Le manuscrit manichéen — habituellement désigné sous le nom de « Manuscrit de Tébessa » — écrit en une semi-onciale régulière, remonte peut-être au *v^e* siècle et même au siècle précédent¹⁸³. En effet, plusieurs de ses citations bibliques laissent apparaître des variantes avec la version de la *Vulgate* — que Jérôme devait seulement achever à l'époque du *Contra Felicem*¹⁸⁴. Il semble donc que, pour ses références scripturaires, l'auteur du document ait utilisé un de ces *codices* qui constituaient la *Vetus latina* africaine et qui étaient d'un usage courant, chez les Manichéens comme chez tous les chrétiens, avant la traduction hiéronymienne¹⁸⁵.

L'enseignement développé par le « Manuscrit de Tébessa » permet de faire plusieurs observations. En effet, dès le premier feuillet, il est question de l'organisation intérieure de l'Église manichéenne. Plus précisément, il s'agit des rapports qui doivent exister entre les fidèles des deux « grades » (*f. V, 1 et 2*), Élus et Auditeurs, dont les rôles sont assimilés à ceux de Marthe et de Marie dans l'Évangile (*f. II, 2*)¹⁸⁶. La grande leçon est donc que les Catéchumènes (*f. IV, 2*) sont tenus de fournir toute assistance matérielle aux Saints (*f. XII, 1*) qui, pour leur part, ont opté pour la « voie étroite » (*f. III, 1*).

Nous ignorons quel fut l'auteur de ce manuscrit¹⁸⁷. Il est toutefois assez évident que, se référant constamment aux Évangiles et aux *Épîtres* pauliniennes¹⁸⁸, il était directement adapté à la propagande auprès de populations chrétiennes. Il faut surtout remarquer que ce document, où l'auteur adopte parfois le ton de l'exhortation personnelle (*f. III, 2*, et *f. VI, 2 : carissime*), pourrait bien traduire l'enseignement de base que dispensaient à leur clientèle des Élus faisant retraite dans cette région déshéritée, à l'orée du Sahara. Sans doute était-il opportun de rappeler à des Auditeurs — qui devaient partager le sentiment de Paul (2 *Thess* 3, 10) : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas » (cf. *f. VI, 1 et 2*) — que, selon la promesse du Christ (*Mt* 10, 41), « celui qui reçoit un prophète en qualité de prophète, recevra la récompense

du prophète, et celui qui reçoit un juste en qualité de juste recevra la récompense du juste » (f. III, 2).

A lire ce manuscrit, découvert dans les Monts des Nementcha, loin de l'abondance des villes et des riches plaines du nord, il semble que les Élus orientaient leur prédication sur des sujets qui répondaient à des préoccupations bien matérielles, ne pouvant sans doute faire confiance à la seule providence divine qui pourvoit au soin des oiseaux. Ce n'était pas le lieu de discuter sur ces questions transcendantes qu'agitaient les docteurs de la secte dans les *conuenticula* de Carthage, où l'Auditeur Augustin exposait ses problèmes de cosmogonie. Cet aspect nouveau vient illustrer encore la diversité de l'Église manichéenne en Afrique.

V

Si les indications et même les simples indices pouvant attester la présence du manichéisme à travers les provinces romaines d'Afrique sont rares — encore que cette région du vaste domaine où s'est propagée la secte soit, avec la zone extrême-orientale, celle où elle est aperçue avec le plus de netteté —, il est tout aussi difficile de chercher à saisir le véritable visage que présentait l'Église hérétique dans ses *conuenticula*.

Les mentions de réunions proprement ecclésiales ne nous renseignent guère sur les rites et les actes liturgiques. On a déjà remarqué que l'Édit de Dioclétien ne faisait aucune allusion aux lieux de culte de la secte¹⁸⁹. Alors que les Manichéens du Turkestan et de Chine ont possédé, du moins à une époque, de véritables monastères, avec des salles appropriées aux divers exercices culturels¹⁹⁰, ainsi que des temples¹⁹¹ et des « salles de jeûnes » (ou réfectoires)¹⁹², leurs coreligionnaires africains étaient contraints, en raison des édits de persécution, à tenir leurs réunions dans des maisons ou des locaux appartenant à certains d'entre eux¹⁹³. La situation était la même à Rome, où l'Auditeur Constantius avait tenté de transformer sa propre maison en un monastère pour les Élus résidant dans la ville¹⁹⁴. Les autorités impériales étaient d'ailleurs bien renseignées sur l'existence de ces lieux de réunion. On sait que l'édit promulgué contre la secte en 372 par Valentinien I^{er} prescrivait de faire saisir les locaux d'habitation — *domus et habitacula*¹⁹⁵ — où la secte dispensait son enseignement.

C'était là en effet que, le jour du Soleil — c'est-à-dire le dimanche¹⁹⁶ —, des réunions de prière, accompagnant le jeûne obligatoire pour tous, regroupaient la communauté. Au cours de cette liturgie, l'assistance se prosternait, s'orientant pour adresser ses suppliques et ses hymnes sur la direction du grand Luminaire¹⁹⁷. C'était encore dans des maisons que, la nuit tombée, hommes et femmes se retrouvaient pour célébrer les

vigiles des fêtes¹⁹⁸. Les Auditeurs s'y réunissaient aussi pour entendre la lecture des Écritures qui « illuminent¹⁹⁹ », et, à l'occasion de conférences données par des maîtres célèbres — tel Faustus —, ces locaux pouvaient contenir des auditoires importants²⁰⁰. Ils devaient être assez vastes aussi pour accueillir la communauté rassemblée, au mois de mars²⁰¹, à l'occasion de la grande solennité du *Bêma*, sommet de l'année liturgique manichéenne qui tenait lieu de Semaine Sainte et de Pâques, réunissant les fidèles devant une « estrade à cinq degrés, ornée d'étoffes précieuses et exposée très visiblement au regard des adorateurs²⁰² ».

C'était dans ces *conuenticula* — ce terme général, et qui avait déjà été utilisé pour désigner de petites communautés chrétiennes, pouvant être appliqué aux groupes de fidèles eux-mêmes ou à leurs lieux de réunion²⁰³ — que des Auditeurs comme Augustin aimaient à retrouver une atmosphère d'intimité et, plus encore, cette cordialité dont savaient faire preuve les Élus envers les Auditeurs²⁰⁴. Chaque fidèle entrant dans ces « fraternités », fût-il un novice, savait qu'il avait une place personnelle à occuper. Il était en particulier invité à fournir sa contribution à cette sorte de « pension alimentaire » — œuvre bonne par excellence — dont bénéficiaient les Élus. Certes, le service était astreignant, parfois aussi fort onéreux²⁰⁵. Ses exigences pouvaient choquer certains esprits critiques, qui y voyaient comme une exploitation abusive de la *turba* par ceux qui avaient choisi la voie de la « sainteté²⁰⁶ ». Cependant cette « aumône » n'était pas seulement indispensable pour donner à ces derniers la possibilité d'observer la règle des *tria signacula*²⁰⁷. Elle permettait aussi la formation de petites cellules dont les membres étaient les Auditeurs attachés au service d'un même Élu²⁰⁸. On sait que cette nécessaire cohésion à l'intérieur de ces cellules et des communautés qu'elles composaient n'allait pas toujours sans tensions, et le *De moribus Manichaeorum* en cite maints exemples²⁰⁹. La solidité du groupe était cependant d'autant plus indispensable que les rigueurs des persécutions menaçaient toujours de faire éclater ces chapelles clandestines par la trahison d'un seul de ses initiés. Les mesures de prudence et de discrétion qui s'imposaient pour réduire le risque des dénonciations ne laissaient même pas aux fidèles d'une communauté locale la possibilité de se connaître tous²¹⁰.

Ce compartimentage « fonctionnel » — et imposé aussi par les circonstances — regroupait donc des Auditeurs autour d'un ou de quelques Élus, qui formaient comme les noyaux des cellules. Les fidèles des deux « professions » — désignés en Afrique sous plusieurs noms : les uns *Electi*, *Sancti*, *Perfecti*, les autres *Auditores*, *Catechumeni* — se distinguaient, dans la structure interne de la religion et sur un plan proprement charismatique, en fonction du rôle qu'ils assumaient. Les Élus, « âmes vivantes » et animateurs, s'étaient voués au dynamisme « libérateur » de la « Sainte Religion » ; les Auditeurs, encore empêtrés dans les liens du « siècle », devaient contribuer à cette œuvre salvifique par leurs services et leur

sollicitude, comme le souligne le « Manuscrit de Tébessa » (f. IV, 2 — *quoniam in saeculo constituti* ; f. V, 1 — *subministrabant*). Sur le plan de l'organisation « mystique », tous les fidèles se répartissaient entre ces deux « grades ». Sur un autre plan, celui de l'organisation communautaire²¹¹, l'Église manichéenne africaine était soumise à la hiérarchie des *primates* et des *maiores*²¹² — titres employés indistinctement pour désigner les « autorités » religieuses et qui ne sont pas spécifiques des structures ecclésiastiques de la secte. Ces dignitaires, chargés de fonctions d'apostolat et d'organisation, comptaient en Afrique des « évêques »²¹³, des « prêtres »²¹⁴ et aussi des « docteurs »²¹⁵.

VI

Il serait bien illusoire de prétendre dresser un tableau exhaustif des divers milieux sociaux qui ont fourni des adeptes à la secte pour ses communautés africaines. Notre documentation est en effet beaucoup trop fragmentaire pour autoriser un tel bilan. Du moins est-il permis, sur la base de l'analyse systématique des controverses et des traités d'Augustin principalement, de faire quelques observations.

Les communautés qui nous sont connues regroupaient des fidèles de tous âges. Il y avait là des enfants confiés par leurs familles au « clergé » local pour qu'il les fit bénéficier très tôt d'une formation doctrinale et morale²¹⁶. A Rome, les Élus donnaient à ces jeunes disciples les fruits et autres aliments que les généreux Auditeurs leur fournissaient au-delà de leur possibilité de consommation (et de purification). Ce gavage excessif auquel ces enfants étaient parfois soumis par des maîtres trop exigeants aurait d'ailleurs donné lieu à des scandales²¹⁷. Il n'était pas nécessaire pour devenir Élu d'avoir atteint un certain âge et de s'être soumis à un long noviciat — seul comptait le charisme d'une âme « éveillée » et décidée fermement à s'engager sans retour dans le premier « grade » et d'en accepter les multiples exigences. Sans doute, à Carthage par exemple, nombre de Saints apparaissaient comme *aetate graues*, encore qu'on ignore s'ils n'étaient pas alors en fin de « carrière ». En revanche, plusieurs étaient des jeunes gens, qui partageaient les goûts et les passions des compagnons de leur âge²¹⁸.

Si la classe des Élus comptait elle-même dans ses rangs des hommes qui, au début de leur vie, avaient choisi la *uia arta* de la « sainteté », à plus forte raison les simples fidèles étaient-ils souvent des *iuvenes*²¹⁹. L'exemple d'Augustin est déjà assez significatif. Il est vrai qu'il ne manquera pas de reprocher à ses anciens maîtres d'avoir abusé de sa jeunesse sans expérience : *quales nos imperitos adulescentulos aliquando decepit*²²⁰. Et il ne parlait pas seulement de son cas personnel car, à la suite de cet

entreprenant adepte, c'était en effet toute une équipe de jeunes gens qui étaient devenus Auditeurs. On connaît l'exemple d'Alypius et aussi ce compagnon de *Thagaste*, dont l'amitié lui avait été si précieuse²²¹. C'était avec des fidèles de son âge, Auditeurs comme lui, qu'Augustin se dévouait au service des Élus²²². Et c'est dans ce groupe de jeunes, unis par la même soif ardente de la vérité — *adulescentulis animus cupidus ueri*²²³ —, se cabrant devant les « doctrinaires » de l'Église catholique²²⁴, que se trouvaient Honoratus et Fortunatus, ces anciens compagnons d'Augustin dans la communauté manichéenne de Carthage²²⁵, et qui resteront fidèles au choix de leur jeunesse.

A juger des communautés par ces compagnons d'Augustin, on pourrait penser que la secte se réduisait à une intelligentsia que la contestation anticatholique avait réunie dans un cénacle coupé des classes sociales moins favorisées. Ce serait là une vue très partielle du véritable visage du manichéisme. La lecture des traités polémiques permet à ce sujet une appréciation plus nuancée des composantes.

Certes, le niveau intellectuel et la formation doctrinale de certains fidèles que nous voyons à l'œuvre — Fortunatus, Faustus et Felix — était assez remarquable. Il n'est pas douteux que leurs connaissances dans le domaine des Écritures bibliques en faisait de bons spécialistes. L'Auditeur romain Constantius était un homme qui avait été entraîné aux *disciplinae liberales*²²⁶. Honoratus pour sa part avait reçu une formation littéraire. Faisant allusion aux cours des maîtres qu'ils avaient suivis à Carthage, Augustin rappelait à son compagnon, comme si cet argument devait avoir à ses yeux une valeur indiscutable, qu'il n'est pas plus sérieux de vouloir se dispenser des règles de l'autorité légitime dans les problèmes scripturaires que de prétendre aborder la poétique de Térence sans la conduite d'un maître autorisé. Et comment juger des vers d'un auteur, fût-il très prisé par le public des théâtres, si on ne recourt pas à Asper, à Cornutus, à Donatus ou à tels autres grammairiens ? Enfin, pour montrer à cet Auditeur, qu'il connaît bien, que certaines Écritures de l'Ancien Testament doivent être entendues au sens de l'allégorie symbolique, l'ancien rhéteur va chercher une comparaison dans les commentaires sur le Catamite (Ganymède) des *Bucoliques* et il renvoie aussi son correspondant à un poème de Platon²²⁷.

Les Manichéens africains ne possédaient évidemment pas tous la culture d'Honoratus ni les connaissances exégétiques des docteurs. Le *De moribus Manichaeorum* contient maintes notations pittoresques, très significatives sans doute de l'enseignement dispensé par la secte dans les milieux populaires. Il semble bien que les communautés comptaient là aussi d'actifs propagandistes et Augustin avait lui-même coutume de venir écouter l'un d'eux, à Carthage, dans le quartier aux figues²²⁸. Pour cette clientèle, l'argumentation prenait alors un autre tour. Des contradicteurs catholiques faisaient-ils valoir que les vierges de leur

Église étaient bien plus nombreuses que les Élues manichéennes ? On leur répondait : « Une mule aussi est une vierge²²⁹ ». Naturellement, les badauds appréciaient ces réparties et s'en gaussaient fort. Augustin eut là l'occasion de constater qu'il est parfois préférable pour la cause du prosélytisme de faire rire la galerie par quelques bons mots que de lui imposer un sermon. Devenu adversaire de la secte, l'ancien Auditeur saura retenir les leçons apprises dans ces joutes. Plus tard en effet, pour ridiculiser les interdits alimentaires dont les Élus tiraient grande gloire, il rétorquera que les bêtes de somme, tout comme les Saints, font abstinence de vin et de viande. Et, demandera-t-il aussi, qu'est-ce donc que cette fameuse doctrine prêchée par Faustus et à laquelle même la rosse qui lui sert de monture ne comprend rien²³⁰ ? De telles *disputationes* se poursuivaient aussi parfois dans les maisons, mettant aux prises des fidèles des deux Églises concurrentes. Les Manichéens s'amusaient à rapporter une anecdote qui situe bien la controverse au niveau de la « base ». Furieuse d'entendre une dévote de la secte venue lui faire l'éloge du Soleil et lui demander de l'adorer, une *muliercula* catholique s'élança pour piétiner l'endroit où les rayons lumineux arrivaient à travers sa fenêtre et elle se mit à crier : « Voilà comment j'écrase ton soleil et ton dieu²³¹ ».

Nous sommes loin ici des hautes spéculations débattues par les docteurs et cette apologétique de « souq » est certes fort sommaire. Toutefois, à travers ces quelques notes, qui sont comme autant de croquis pris sur le vif, on retiendra que les Manichéens africains ne se recrutaient pas tous sur les bancs de l'université, et c'est pour être compris par les *indocti* que le *De Genesi contra Manichaeos* est écrit *non ornato politoque sermone*. Tous les fidèles de la secte n'étaient pas non plus ces austères et tristes personnages qui se distinguaient par la pâleur de leur visage²³². Si le manichéisme a bénéficié d'une large audience en Afrique, c'est qu'il sut aussi se propager dans ce peuple, très sensible au mot d'esprit, prompt à la répartie, volontiers narquois, en demeurant fidèle à son génie comme à ses faiblesses. C'est ici, et ici seulement, que l'on peut parler de « manichéisme numidien ».

Il est hors de doute que cet « appétit d'innovation » que dénoncera Augustin²³³ n'était pas l'apanage des couches sociales privilégiées. Ainsi, à une exception près, il ne semble pas que les Manichéens de *Caesarea* et de *Tipasa* dénoncés par Felix²³⁴ aient compté parmi les notabilités de ces localités. On sait que l'évêque Faustus était lui-même issu d'une famille très humble de *Milev*²³⁵. Petits commerçants et artisans des bourgades et des cités étaient largement représentés dans les rangs des fidèles, et le rôle des maîtres dans les communautés était d'indiquer à ces ouailles les métiers qui leur convenaient le mieux et ceux qu'ils ne devaient pas choisir. Si, par exemple, les Auditeurs pouvaient tenir un commerce de boucherie ou même y être employés pour dépecer les chairs,

ii leur était interdit de tuer eux-mêmes les animaux²³⁶. Mais, bien mieux que ces tâches, les travaux des agriculteurs — auxquels Augustin fait de nombreuses références²³⁷, ce qui confirme assez la pénétration de la secte dans les milieux ruraux — étaient d'un intérêt immédiat. Ils permettaient de répondre directement aux services qui incombait aux simples fidèles, c'est-à-dire de fournir aux Élus les fruits et les légumes constituant toute leur alimentation²³⁸.

Il reste toutefois qu'il ne faudrait pas sous-estimer le rôle joué par les grandes fortunes dans l'expansion et l'établissement du manichéisme. On sait déjà combien, en Orient comme en Occident, la secte avait bénéficié des courants du commerce, qui ouvrait les voies à ses missionnaires²³⁹. Les communautés manichéennes africaines, de même que celle de Rome, ont compté parmi leurs membres quelques Auditeurs dont les richesses étaient considérables et qui soutinrent, de leurs moyens financiers et de l'influence qu'ils en tiraient, les efforts des propagandistes. C'est ainsi que l'Auditeur romain Constantius, qui s'était fait le mécène de la communauté locale, était à la tête d'une belle fortune, dont il n'était pas avare²⁴⁰. Ce fut également le cas de Firmus, le *negotiator* d'Hippone qui avait généreusement, et des années durant, versé des sommes d'argent aux Élus²⁴¹. On sait aussi que le « patron » de *Thagaste*, Romanianus, était un homme d'affaires comblé par la fortune — *fortunatissimus* —, administrant un patrimoine qui lui avait permis de dominer une large clientèle et d'occuper la toute première place parmi ses concitoyens²⁴². A *Caesarea* enfin, parmi les adeptes de la secte figure une Manichéenne dont le mari, du nom de Mercurius, était *argentarius*²⁴³. Il est d'ailleurs assez remarquable que, dans le billet de dénonciation de Felix, cette profession soit la seule à être spécifiée. Parmi les petites gens de la communauté qui sont désignés, la fonction de ce personnage devait trancher par sa notoriété et par la considération qui l'entourait dans la capitale provinciale. Mercurius en effet n'était pas un simple artisan en orfèvrerie mais bien un banquier ou un changeur²⁴⁴.

Il faut souligner à ce propos la faveur dont jouissaient, aux yeux des maîtres de la secte, les métiers touchant aux opérations financières. Si maints Auditeurs pratiquaient le négoce²⁴⁵, activité déjà fort louable, les prêteurs et les spéculateurs faisaient d'excellentes recrues. Ils pouvaient pourvoir, et avec magnificence, aux besoins des Saints et des communautés par leurs dons, sans pour autant courir eux-mêmes le risque de ces souillures que, peu ou prou, les activités matérielles entraînent toujours avec elles. Augustin s'insurge contre l'enseignement des maîtres selon lequel l'activité du *fenerator* — pratiquant le prêt à intérêt — est préférable encore à celle de l'agriculteur :

« Écoutez une abominable iniquité que les Manichéens commettent publiquement et qu'ils professent. Il est préférable pour un homme, disent-ils, d'être usurier plutôt que d'être agriculteur. Si tu leur demandes

pourquoi, voici la raison qu'ils avancent. Vois si cette raison ne doit pas s'appeler de la démence. Ils disent que celui qui prête son argent à usure ne blesse pas la Croix de Lumière²⁴⁶ — beaucoup ne comprennent pas, mais je vais expliquer ; au contraire, déclarent-ils, celui qui se livre à l'agriculture blesse la Croix de Lumière. Veux-tu savoir quelle est cette Croix de Lumière ? Ils répondent : ces membres de Dieu qui ont été faits captifs dans le fameux Combat sont mêlés au monde entier et renfermés dans les arbres, dans les herbes, dans les fruits, dans les productions de la terre. Il blesse les membres de Dieu, celui qui fend la terre avec le soc de la charrue ; il blesse les membres de Dieu, celui qui arrache l'herbe de la terre ; il blesse les membres de Dieu, celui qui cueille un fruit sur un arbre. Et, pour ne pas commettre dans un champ ces pseudo-homicides, en prêtant à usure, il commet, lui, de véritables homicides²⁴⁷. »

Il resterait à relever un dernier aspect qui ressort de l'analyse : l'importance que tiennent les femmes dans l'Église manichéenne. Il est vrai que ce n'est pas là une particularité des communautés africaines. Les peintures et miniatures qui ont été découvertes dans la région de Tûrfân (Turkistan)²⁴⁸, de même que certains textes chinois²⁴⁹ montrent la place qu'occupaient les Manichéennes dans la secte en Extrême-Orient. Le manichéisme engageait tous ses fidèles à accéder à la voie royale de la « sainteté » et, pour tous, la *regula sanctitatis* était la même. Ainsi donc que les Élus, les femmes qui avaient opté pour cette voie étaient alors tenues au célibat. Il semble que les Manichéens africains désignaient parfois ces fidèles qui étaient entrées « dans les ordres » sous le nom de *sanctimoniales*, terme assez vague qui permettait la confusion avec les religieuses de l'Église catholique²⁵⁰. Parlant de la communauté de Carthage, Augustin cite ainsi le cas d'une *uirgo sanctimonialis*, dont le frère et la mère appartenaient également à la communauté locale²⁵¹. Il est aussi question d'une *manichaea quasi sanctimonialis*. Cette dernière, qui fut arrêtée par les services de police du tribun Ursus, avait été compromise dans une affaire de scandales²⁵² — d'où peut-être ce *quasi* qui apporte une nuance à sa qualité de nonne. De même que les Élus formaient à leur école des enfants qui leur étaient confiés²⁵³, il est probable que les *Electae* — c'est ainsi que les désigne Possidius et qu'on les appelait aussi à Rome²⁵⁴ — s'efforçaient de regrouper autour d'elles de jeunes novices, en même temps qu'elles étaient plus particulièrement désignées pour l'apostolat auprès des femmes²⁵⁵.

Cette mission dont les Éluées étaient chargées et cette autorité qu'elles tiraient de leur fonction ecclésiastique, à une époque où la hiérarchie catholique ne faisait pas toujours preuve de la même ouverture²⁵⁶, ne pouvait que contribuer à l'expansion de la secte. Le diacre Marcus a relaté cette mission manichéenne animée par une certaine Julia, femme d'âge avancé, qui, vers l'année 404 — à l'époque donc où Augustin s'attaquait aux activités de Felix à Hippone —, diffusait la doctrine hérétique à Gaza. Devant soutenir une controverse devant Porphyrios, l'évêque catholique de la ville, Julia se présenta accompagnée de quatre acolytes, deux hommes et deux femmes : « Tous les quatre étaient jeunes

II, p. 156-157.

et beaux, écrit Marcus, mais très pâles²⁵⁷. » Nous n'avons pas d'exemple en Afrique de *disputatio* soutenue par une Manichéenne, mais il n'est pas douteux que l'activité des Élus fut efficace. Les communautés comptaient un nombre relativement élevé de femmes, que nous voyons prendre part avec les Élus aux fêtes liturgiques²⁵⁸. Sans doute, rien ne nous autorise à considérer le groupe de Manichéens et de Manichéennes qui furent dénoncés par Felix comme un échantillon certainement représentatif de l'Église hérétique dans les provinces africaines. Il reste que nous avons là un exemple qui est loin d'être dépourvu d'intérêt pour notre recherche : il nous fournit en effet la liste de noms de fidèles la plus importante que nous connaissions des diverses communautés locales. Or, dans ce cas précis, nous constatons que, parmi les onze membres de la secte qui sont désignés pour *Caesarea* et Tipasa, figurent six Manichéennes.

En conclusion de cette enquête, une évidence s'impose : ce serait une prétention bien vaine que de vouloir découvrir un visage ou un profil particuliers qui pussent caractériser les communautés de la secte et les différencier des autres groupes religieux. Aussi bien par la discrétion de ses structures que par la diversité de ses membres — milieux d'origine, âges, niveaux culturels, conditions sociales — et leur insertion dans la société où ils vivaient, rien ne distinguait vraiment l'Église manichéenne. On pourrait évidemment penser qu'il n'y a rien, là, que de très naturel, et que la *Catholica* s'était elle-même fort bien adaptée à son « environnement ». Certes, mais avancer une telle comparaison pour estimer « normale » l'insertion du manichéisme en Afrique serait faire preuve d'une totale ignorance de la physionomie que présentait la secte dans les autres zones de son aire d'expansion où elle peut être connue. Nulle part, en effet, comme dans les communautés africaines, elle ne s'était à ce point « banalisée ». Au contraire, bien souvent ailleurs elle revêtait un aspect étrange et parfois aussi inquiétant. Dans certaines régions, des particularismes permettaient de reconnaître ses adeptes, hommes et femmes, à leur costume ou à des pratiques alimentaires, tels les membres de petits ghettos qui se distinguaient des sociétés où ils s'étaient implantés mais où ils ne se fondaient pas²⁵⁹. Aussi paradoxale que puisse paraître la formule, la grande originalité des Africains dans l'Église de Mani est d'avoir écarté, autant que possible, tout particularisme qui les ferait se singulariser parmi les populations de leur pays. Cette adaptation de la secte — non seulement sur le plan doctrinal, ce qui, selon Épiphane²⁶⁰, était chez elle habituel, mais aussi et surtout dans le comportement de ses fidèles et leur vie sociale — fut certainement imposé par le souci d'échapper aux mesures qui étaient édictées à son encontre par les pouvoirs civils successifs. Il est hors de doute aussi que cette « indigénisation » du manichéisme africain explique sa longue survie, malgré les persécutions qui s'étaient abattues sur lui dès son arrivée sur ces rivages.

CHAPITRE III

Les persécutions antimanichéennes et l'extinction de la secte en Afrique du Nord

C'est à la lumière de la persécution décidée par Dioclétien que l'Église manichéenne était apparue pour la première fois présente à Carthage¹. D'autres mesures allaient se succéder, à partir de Valentinien I^{er}, pour frapper la « superstition » et ses « infâmes » adeptes. En Afrique, les autorités provinciales ne manquèrent pas d'appliquer ces lois de répression, sans parvenir toutefois à étouffer la secte, qui était particulièrement bien établie. Cent trente ans après l'Édit adressé à Julianus, les Vandales arrivèrent dans la Proconsulaire et, avec le fils de Genséric, ils devaient déclencher une persécution plus brutale encore. Aussi ce n'est pas sans raison qu'on a pu écrire : « Il n'est guère de groupement hétérodoxe qui ait été pourchassé avec une égale rigueur, aussi bien par les autorités civiles que par l'Église elle-même². »

Si, dans l'ensemble, nous connaissons bien les divers actes de la législation répressive antimanichéenne, l'œuvre d'Augustin ne permet que difficilement d'en constater l'application dans les provinces africaines. On y relève toutefois assez d'indices probants qui font que cette région de l'Empire est celle où nous vérifions le mieux l'affrontement auquel le manichéisme fut livré. Il sut se montrer assez fort et assez habile aussi pour survivre durant plus de deux siècles.

I

La première mention des persécutions qui s'abattirent sur la secte peut être relevée dans le *De moribus Manichaeorum*. Sans préciser la

II, p. 159.

période à laquelle il se réfère, et faisant allusion à des Élus accusés de scandales et qui n'avaient pas été punis, Augustin note simplement :

« Et toute la justification de leur impunité était, en ce temps où la loi publique leur interdisait de se réunir, que les Manichéens craignaient d'être trahis par ceux (d'entre eux) qui s'estimeraient victimes d'une injustice. Mais alors pourquoi annoncer qu'on souffrira une perpétuelle persécution en ce monde, pourquoi s'en faire une recommandation en expliquant que ce monde devait les poursuivre de sa haine ? Et, partant de ce fait qu'il a été dit, à propos de la promesse du Saint-Esprit Paraclet, que le monde d'ici-bas ne peut le recevoir, pourquoi affirmer que c'est chez eux qu'il faut chercher la Vérité³ ? »

Ainsi, pour expliquer les mesures qui les frappaient, les Manichéens faisaient appel aux paroles du Christ annonçant à ses apôtres — et aux chrétiens leurs successeurs, donc aux adeptes de Mani, lui-même « apôtre de Jésus Christ » — qu'ils auraient à souffrir persécution (*Io* 15, 18-19 ; 1 *Io* 3, 13) et que le Père enverrait le Paraclet, l'Esprit de Vérité « que le monde est incapable d'accueillir » (*Io* 14, 17). En ce sens, aux yeux des fidèles de la secte, la persécution venait confirmer encore la qualité de Paraclet de Mani.

Si imprécise soit-elle, cette mention de la sanction prise par le pouvoir impérial contre les hérétiques doit retenir toute notre attention. La question est de savoir auquel des divers édits de persécution qui furent promulgués au cours de la période relatée par le *De moribus Manichaeorum* le polémiste faisait ici allusion. Voici en effet que, à l'occasion d'une de ces anecdotes carthaginoises, si nombreuses dans la dernière partie de son livre, Augustin signale l'application en Proconsulaire d'une loi interdisant aux fidèles de se réunir, à une époque où lui-même était membre de la secte. Or comme il fut manichéen de sa dix-neuvième à sa vingt-huitième année⁴, c'est-à-dire de 373-374 à 383-384, ce texte peut s'expliquer par le fait que plusieurs édits avaient été pris avant ce *terminus ante quem*, dont trois au moins durant les années où il fréquentait la communauté de Carthage⁵.

Dès l'année 372, Valentinien — dont la grande tolérance pour les croyances religieuses fut pourtant reconnue même par les païens⁶ — décidait d'infliger une lourde amende aux docteurs de la secte qui, en quelque lieu que ce fût, participeraient à des réunions cultuelles ; les simples fidèles qui assisteraient à ces assemblées devraient être eux-mêmes considérés « comme infâmes et seraient écartés de la société des hommes » — c'est-à-dire expulsés des villes ; ordre était donné enfin de confisquer les habitations et bâtiments utilisés par la *profana institutio*⁷.

Bien que ces mesures — qui, en principe, étaient toujours en vigueur quand Augustin adhéra à la secte — correspondent à celles de la loi dont il est fait mention dans le *De moribus Manichaeorum*, il est toutefois

douteux que l'ancien Auditeur, qui vint au manichéisme plus d'un an après cet édit du 2 mars 372, ait eu l'occasion d'en constater l'exécution dans sa province. Il y a plusieurs raisons à cela.

Remarquons d'abord que le véritable but de cette loi n'était pas de s'attaquer au manichéisme pour lui-même et en tant que rival du christianisme ou, plus précisément, du catholicisme. En fait l'empereur prohibait les *conuentus* de la secte car il redoutait que ces réunions ne favorisassent la diffusion de la magie et de ses maléfices⁸. En second lieu, la situation en laquelle se trouvait l'Afrique du Nord à l'époque où fut promulgué l'édit — adressé au préfet de la Ville — y rendait aléatoire son application. Les provinces étaient profondément troublées par l'insurrection de Firmus, dont les répercussions furent considérables, en particulier dans les milieux acquis au schisme donatiste. C'est en 373 que Théodose l'Ancien débarquait à *Igilgili* et, trois années durant, le *magister equitum* dut mener de durs combats contre les Circoncillions et leurs alliés^{8 bis}. Ceux-ci n'étaient pas seulement nombreux en Numidie et dans les Maurétanies Sitifiennne et Césarienne. Ils comptaient en effet un parti puissant en Proconsulaire⁹. Était-ce le moment opportun pour le proconsul d'ouvrir une chasse aux « sorciers » manichéens à Carthage ? D'autant plus que, par un singulier hasard, en 373 — l'année même où Augustin devenait Auditeur —, ce gouverneur se trouvait être Symmaque¹⁰. Or cet éminent représentant du paganisme traditionnel n'a jamais caché sa sympathie pour tout ce qui faisait obstacle aux entreprises de l'Église catholique et à l'influence de sa hiérarchie¹¹. C'est lui qui, devenu préfet de Rome en 384 — et veillant alors tout particulièrement à soumettre les chrétiens, et plus encore les clercs, aux rigueurs des lois¹² —, accueillit avec faveur, sur l'entremise des Manichéens, la candidature d'Augustin à la chaire de rhétorique pour Milan¹³. On comprendrait mal que, durant son proconsulat à Carthage, Symmaque ait combattu ces Manichéens pour lesquels il ne manquait pas de complaisance.

En fait, l'analyse même du *De moribus Manichaeorum* suffirait à montrer que la *lex publica* dont il est question est beaucoup plus récente que celle qui avait été promulguée par Valentinien I^{er}. De cette analyse, il ressort en effet que, quand Augustin fut témoin de la persécution mentionnée dans son traité, il était depuis longtemps membre de la secte. Il connaissait les Élus de sa communauté¹⁴ et ceux-ci lui paraissaient alors de plus en plus suspects. L'Auditeur était déjà engagé dans une phase « critique » vis-à-vis de son Église et surtout de la hiérarchie manichéenne locale. Il entreprenait, sans résultats, des démarches auprès des *primates* pour leur présenter des doléances et réclamer des sanctions contre des coreligionnaires coupables, selon ses déclarations, de bafouer publiquement les exigences de la morale imposée aux Élus¹⁵. Sans remettre déjà en question son adhésion à la doctrine, Augustin manifestait cependant une certaine désaffection pour les institutions d'un système qui lui paraissait

de plus en plus contestable. L'élan de confiance du jeune Auditeur s'était émoussé depuis longtemps et la rupture s'amorçait.

Si on tient compte de cette évolution, qui dénote la période tardive de crise dans laquelle Augustin se trouvait engagé, l'édit portant interdiction des réunions de la secte, qui tombait en ces mêmes circonstances, doit sans aucun doute figurer parmi les premières mesures antimanchéennes décidées par Théodose. Cet empereur s'attaquait d'ailleurs au manichéisme dans une perspective toute différente de celle de Valentinien, son but étant d'abattre une hérésie qui portait atteinte à la *sanctitas catholica*¹⁶. Nous savons que la loi mentionnée par le traité d'Augustin interdisait les assemblées cultuelles de la secte — *conuenticula prohiberi*¹⁷. Or une telle interdiction se trouve précisément notifiée par l'édit du 8 mai 381 (*Cod. Theod.*, XVI, 5, 7). Certes, adressé à Eutropius, préfet du prétoire d'Orient, cet édit s'inscrit dans le contexte des diverses questions religieuses agitant les Églises orientales au moment du concile de Constantinople — lequel, comme on sait, se réunit, ce même mois de mai 381, pour tenter de régler la crise arienne. On remarquera toutefois que, avant d'énoncer les mesures qu'il prenait contre les Manichéens, Théodose déclarait se référer à une loi récente, promulguée originellement par ses prédécesseurs (*latae dudum legis ac primitus a nostris parentibus*) et applicable donc également dans la partie occidentale de l'Empire — loi dont nous ignorons le texte. Par ailleurs, dans son édit du 21 mai 383, Gratien faisait lui-même une allusion explicite aux décrets antimanchéens qu'il avait pris précédemment — et dont le texte n'a pas été conservé^{17 bis}. Cet ensemble de remarques autorise à penser que l'édit promulgué en 381 à Constantinople reflète bien la législation antimanchéenne déjà en vigueur en Occident. Il rappelle que les Manichéens sont coupables de crime sacrilège — *facinora criminis, rei ueluti sacrilegii, scelus sectarum*. Entre autres mesures — dont celle qui frappait de mort civile les hérétiques —, Théodose rappelle la décision déjà prise à l'encontre des *illicitae et profanae coitiones*¹⁸. Il interdit les *conuenticula*¹⁹ aussi bien dans la capitale que dans les métropoles provinciales et toutes les autres agglomérations²⁰. On notera que, dans cette interdiction — *ne in conuenticulis... consueta feralium mysteriorum sepulcra constituent* —, outre la *celeber ciuitas*, qui doit sans doute désigner Constantinople, les *urbes clarae*, c'est-à-dire les capitales des provinces²¹, faisaient l'objet d'une mention particulière. A Carthage, la mise en application de cet édit revenait au proconsul en fonction, peut-être Flavius Syagrius ou, plus probablement, Vindicianus²². Augustin entretenait des relations fort amicales avec ce dernier, « vieillard au jugement pénétrant²³ », « fort habile dans l'art médical et praticien très renommé », qui n'avait aucune confiance dans les tireurs d'horoscopes et autres astrologues²⁴. Il est clair que ce *comes archiatrorum*²⁵, qui se voulait un « scientifique », n'était pas homme à éprouver quelque goût pour les mythes cosmogoniques manichéens

et qu'il dut appliquer sans scrupule de conscience les ordonnances impériales visant la secte.

II

Une deuxième mention de la persécution antimanichéenne en Afrique se rapporte à quelques années plus tard. Dans sa polémique avec Augustin, Petilianus met en cause son adversaire à propos d'un procès qui se tint à Carthage et dans lequel plusieurs Manichéens furent condamnés à l'exil par le proconsul Messianus. Selon l'évêque donatiste de Constantine, qui citait les procès verbaux de cette affaire, le nom d'Augustin figurait dans ces *gesta*. Un des accusés, ami de l'ancien Auditeur et constatant son absence, se serait recommandé de lui pour sa défense²⁶. Petilianus soutenait qu'Augustin avait été lui-même frappé par la sentence du tribunal et qu'il aurait alors été expulsé d'Afrique²⁷. L'évêque d'Hippone n'eut aucune peine à démontrer la fausseté de l'accusation dont le but était d'aggraver encore plus ses accointances passées avec l'hérésie. Il déclara que, bien avant ce procès, il était déjà arrivé à Milan où il devait prononcer, aux calendes de janvier de la nouvelle année 385, le panégyrique en l'honneur de Bauton, qui revêtait le consulat²⁸. Rappelant qu'il n'était pas revenu en Afrique par la suite avant la mort de Maximin²⁹ et qu'il ne pouvait avoir été frappé par une sentence, il confirme toutefois à cette occasion qu'une affaire avait bien eu lieu à Carthage et que le proconsul fit citer à son tribunal des Manichéens. C'était à ce procès, attesté par une pièce des *gesta*, que faisait allusion Petilianus³⁰.

Notons d'abord, à propos de cette deuxième référence aux persécutions contre le manichéisme, que les édits impériaux ne demeuraient pas lettre morte en Afrique. La façon toutefois dont les mesures d'application nous sont connues — dans le *Contra litteras Petiliani* comme déjà dans le *De moribus Manichaeorum* — est assez significative : les mentions des poursuites sont chaque fois occasionnelles et comme fortuites. On retiendra donc qu'il serait tout à fait arbitraire d'arguer de la rareté de ces allusions pour en déduire que les lois impériales n'auraient été appliquées par les autorités locales des provinces africaines qu'en quelques circonstances exceptionnelles³¹. En revanche, ce qui est exceptionnel, ce sont les allusions à la répression. Les Donatistes, pas plus que les Catholiques, n'ayant eu à se plaindre de ces poursuites, bien au contraire, mais personne ne tenant cependant à s'en féliciter ouvertement, il s'ensuit que la persécution antimanichéenne ne se trouve *jamaï*s signalée directement et pour elle-même.

Pour fixer la période durant laquelle Messianus exerça sa charge en Proconsulaire, nous possédons deux indications convergentes — la référence au consulat de Bauton donnée par Augustin et une constitution

du *Code Théodosien* dont le gouverneur d'Afrique était le destinataire³². Ce proconsulat porta sur l'année 385-386³³ et les poursuites engagées contre les Manichéens eurent lieu au cours du premier semestre de 386³⁴.

En exécution de quelle loi les sanctions qui s'ensuivirent furent-elles prises ? Aucun édit ne semble avoir été promulgué durant les années 384 à 388 — aucun du moins ne nous est parvenu pour cette période —, mais en revanche on connaît celui du 31 mars 382. Renouvelant les mesures précédentes — confiscation des biens et mort civile pour les Manichéens qui avaient choisi de mener le genre de vie des solitaires, interdiction absolue des réunions cultuelles³⁵ —, Théodose ordonnait de frapper de la peine capitale les sectaires qui étaient accusés, fût-ce sur des indices légers, de se dissimuler sous certaines dénominations déjà mentionnées dans la loi de 381 : *Encratitae*, *Saccofori*, *Hydroparastatae*^{35 bis}. L'enquête des autorités devait être conduite avec la plus extrême rigueur. Enfin, contrairement aux anciennes instructions données par Trajan, dans sa lettre à Pline le Jeune, au sujet de la procédure à suivre dans les enquêtes sur les chrétiens, l'empereur ordonnait de ne négliger aucun moyen, y compris celui de la délation, pour charger les accusés :

« Que Ta Sublimité nomme donc des enquêteurs, ouvre un tribunal, reçoive les indicateurs et les dénonciateurs, sans réprimer la délation. Que personne ne fasse opposition par une clause d'exception à l'ouverture de la procédure d'accusation. (...) Que l'on ouvre également une enquête approfondie pour que tous ceux qui se rassemblent pour Pâques à un jour qui ne correspond pas à celui de la religion (catholique) soient assimilés, sans hésitation aucune, à ceux que nous venons de condamner par cette loi³⁶. »

On ignore certes si la secte comptait en Afrique des groupuscules identiques ou semblables à ceux qui étaient dénoncés. Selon Augustin, Faustus aurait fait partie à Rome d'une communauté manichéenne dont les membres étaient connus sous le nom de *Mattarii*³⁷. Il est probable que, pour échapper aux mesures de persécutions antérieures, des Manichéens africains devaient se cacher sous d'autres noms. Des groupes dissidents — tels celui des *Catharistae*³⁸ — s'étaient aussi constitués, que les membres orthodoxes de la secte ne reconnaissaient d'ailleurs pas comme des leurs.

C'est sans doute à l'occasion de ce procès devant Messianus que Faustus et plusieurs autres fidèles furent condamnés à la relégation dans une île. Si Augustin mentionne cette peine — *si tamen illa poena dicenda est*, précise-t-il —, ce n'était pas pour montrer la rigueur du bras séculier à l'encontre des hérétiques. Ayant noté que Faustus et d'autres Manichéens avaient été livrés au tribunal du gouverneur par des chrétiens — l'édit de 382 faisait en effet appel au procédé de la délation —, l'évêque d'Hippone voulait souligner que la sanction qui frappa les inculpés fut adoucie grâce aux interventions de ceux-là mêmes qui étaient à l'origine de l'affaire³⁹.

On peut comprendre par cette précision que les condamnations à la peine capitale prononcées par le proconsul furent alors commuées en relégation. Pour être passibles de la peine de mort, il n'était pas nécessaire en effet que les prévenus fussent convaincus d'appartenir à un de ces groupements désignés par la loi. Il suffisait de montrer — ce qu'ils ne pouvaient nier — que la solennité du *Bêma* tenait lieu pour eux de la fête de Pâques⁴⁰ et ils tombaient sous la même condamnation⁴¹. En les soustrayant à la peine suprême prévue par la loi de 382, on leur appliquait les mesures, plus tempérées, décidées par une autre loi promulguée l'année suivante et qui condamnait au bannissement les membres opiniâtres de certaines sectes hérétiques, dont celle des Manichéens⁴².

Cet exil dans une île, dont le nom n'est pas précisé, fut relativement court. Commencé en 386, il devait prendre fin l'année suivante, ainsi que le laisse entendre Augustin quand il écrit dans son *Contra Faustum* :

« Les princes de ce monde ont coutume, à l'occasion de leurs vœux publics (*vota publica*), d'accorder par indulgence une amnistie en faveur des condamnés. Bref, peu de temps après, bénéficiant de cette faveur traditionnelle, tous ces relégués furent libérés⁴³. »

Les *vota publica* de Théodose et d'Arcadius ayant été célébrés en janvier 387⁴⁴, la relégation aurait duré un an tout au plus⁴⁵.

III

Les deux controverses publiques où Augustin affronte successivement les animateurs de la communauté manichéenne d'Hippone fournissent-elles des indices sur la persécution de la secte ?

Fortunatus pour sa part ne fait aucune allusion à de quelconques poursuites judiciaires qui l'auraient entravé dans ses activités, lesquelles d'ailleurs étaient couronnées de succès⁴⁶. Quand un groupe de Catholiques et de Donatistes^{46 bis} vinrent lui demander de soutenir un débat face à Augustin, le prêtre manichéen avait d'abord hésité à accepter la proposition. S'il donna finalement son accord — bien que n'ignorant pas la difficulté de l'entreprise et, plus encore, la situation inconfortable d'hérétique qui était la sienne —, c'est que des Manichéens étaient alors eux-mêmes intervenus auprès de lui pour qu'il relevât le défi⁴⁷. Or il serait étonnant que les membres de la communauté aient insisté pour la tenue de cette *disputatio* — qui se déroula publiquement, aux Bains de Sossius, les 28 et 29 août 392 — si leur prêtre avait couru un grand risque de la part des autorités publiques.

On se gardera toutefois de toute conclusion hâtive. Il faut en effet remarquer que Fortunatus devait quitter la ville à la suite de cette

II, p. 165.

rencontre. Prit-il cette décision — après un débat qui aboutit aux résultats que l'on sait⁴⁸ — pour éviter d'avoir à souscrire une profession de foi catholique, comme y fut contraint son successeur Felix ? En s'obstinant dans sa croyance et en continuant à la propager à Hippone, ne craignait-il pas de faire l'objet de poursuites de la part des autorités locales ? Nous l'ignorons. Rappelons toutefois que le dernier édit de persécution promulgué avant la controverse du prêtre manichéen prévoyait précisément l'expulsion des agents de la secte :

« Que tous ceux qui, sous le nom de Manichéens, cherchent à séduire le monde, soient expulsés non seulement de toutes les régions de la terre, mais avant tout de cette Ville sous la menace des tribunaux. (...) En définitive, qu'il n'y ait rien de commun entre eux et le monde⁴⁹. »

Les débats qui se déroulèrent douze ans plus tard, les 7 et 12 décembre 404, opposant l'évêque d'Hippone à Felix, eurent lieu en des circonstances où la persécution frappait ouvertement la secte. Avant même l'ouverture de la nouvelle *disputatio*, le docteur manichéen était l'objet de poursuites. Ses livres ayant été confisqués⁵⁰, Felix avait adressé une requête au curateur de la ville. Il réclamait simplement l'application des lois — *heri leges flagitabas*, lui rappellera Augustin — et, non sans quelque forfanterie, il proclamait que, si les *auctores* saisis contenaient quelque chose de mal, il était prêt à être brûlé avec eux⁵¹. C'était là certes une allusion habile à la terrible sanction portée par l'empereur païen Dioclétien, le plus cruel persécuteur des chrétiens, contre les maîtres de la secte et leurs ouvrages⁵². Les Catholiques surent tirer profit de la situation en laquelle le *uersutior* propagandiste se débattait.

Pour décider son adversaire récalcitrant à venir s'affronter à lui, dans sa propre cathédrale et devant l'assemblée des fidèles de l'Église, Augustin — ainsi que la loi promulguée en 399 par Honorius lui en conférait le droit^{52bis} — lui adressa une semonce où la menace des lois en vigueur était assez évidente :

« Ne sois pas fier, comme tu l'as écrit, que nous fassions de vous quelque chose de grand en arrêtant vos poisons au passage pour empêcher que la peste ne contamine les hommes. L'Apôtre ne grandit pas ceux qu'il appelle des chiens lorsqu'il dit : « Prenez garde aux chiens », et il ne grandissait pas ceux dont il disait que leur parole étend ses ravages comme le chancre. C'est pourquoi je te somme, au nom du Christ, si tu es prêt, de résoudre la question sur laquelle est tombé ton prédécesseur, Fortunatus. En sortant d'ici, il ne devait y revenir qu'après avoir conféré avec ceux de son parti pour trouver de quoi répondre en discutant avec nos frères. Si tu n'es pas prêt pour cette discussion, retire-toi d'ici. Ne corromps pas les voies du Seigneur. Ne tends plus tes lacets aux âmes fragiles, ne leur inocule plus des poisons, sinon, avec l'aide de la Droite de Notre Seigneur, tu auras à rougir comme tu ne saurais l'imaginer⁵³. »

Si, dès avant le débat, l'évêque d'Hippone adopte le ton du maître pour

convoquer — sous menace d'expulsion — le docteur de la secte, et si, après la première séance de la *disputatio*, il le traitait de façon humiliante, comme un inculpé, le remettant à la garde d'un Catholique qui avait charge d'assurer sa surveillance jusqu'à la reprise des débats⁵⁴, c'est que Felix était en infraction avec la loi publique. Le Manichéen n'ignorait d'ailleurs pas que la controverse entamée à la *Basilica Pacis* pourrait bien se terminer pour lui par une condamnation devant le tribunal de la ville. C'est pourquoi, très prudemment, il prit soin de déclarer, à l'intention des autorités évidemment, qu'il n'était pas question de se heurter aux lois impériales⁵⁵. Augustin n'ignorait pas l'existence de ces lois répressives. Il crut bon alors de faire remarquer à son adversaire que, s'il avait découvert le véritable Esprit Paraclet et pouvait bénéficier de son secours, il agirait comme l'apôtre Pierre et ne craindrait pas le martyre. Et, parlant en juge dans cette église qui était devenue un prétoire, il contestait même à Felix le droit d'exprimer son respect pour les édits des empereurs : « Si tu avais craint les Empereurs, tu te serais tu plus tôt⁵⁶. »

Quelles étaient donc ces lois en vigueur en cette année 404 et que le proconsul Diotimus⁵⁷ avait charge de faire appliquer ? Outre les arrêts déjà promulgués par Théodose depuis 381 et qui n'avaient pas été rapportés, on devait tenir compte d'un nouvel édit de proscription, dont le destinataire était le vicaire d'Afrique lui-même.

Cette loi fait partie de l'ensemble de mesures adoptées par Stilicon pour protéger l'Église. Comme on le sait, à la fin du iv^e siècle et dans les premières années du v^e, l'Afrique fut très troublée par la révolte de Gildon, qui tentait de renouveler l'aventure de Firmus. C'est dans cette situation que le régent d'Honorius dut intervenir à plusieurs reprises⁵⁸. On ignore toutefois si la loi visant la secte signifie que Stilicon avait été informé de difficultés particulières imputées aux Manichéens d'Afrique, hypothèse qui ne peut être vérifiée.

Le Vandale, qui veillait en Occident aux destinées très compromises de l'Empire romain, ne manqua pas de libéralisme sur le plan religieux. Son souci évident était de maintenir, en évitant tout zèle intempestif, l'orientation suivie par Théodose. A Carthage, la remise aux autorités ecclésiastiques du temple — sans doute déjà désaffecté — de Caelestis⁵⁹, l'ancienne protectrice de la ville, et qui fut décidée en 399, lors d'une mission des comtes Jovius et Gaudentius⁶⁰, entraînait dans cette politique modérée⁶¹. Néanmoins, si l'ordre public l'exigeait, des mesures coercitives étaient prises. C'est ainsi que, par une loi datée de cette même année 399 et adressée à Sapidianus, vicaire d'Afrique, une amende était imposée aux « hérétiques » ou autres qui porteraient atteinte aux églises et aux privilèges des clercs catholiques⁶². Les Donatistes, qui étaient déjà visés ici, furent frappés, quelques années plus tard — lorsque leur schisme

fut assimilé à une hérésie — par des mesures draconiennes destinées à faire disparaître d'Afrique toute trace de leur « superstition⁶³ ».

Pouvons-nous attribuer à cette attitude habituelle d'opportunisme, les mesures que Stilicon adopta à l'égard des Manichéens ? Il faudrait alors expliquer par une recrudescence de l'activité manichéenne dans les provinces africaines — et par l'obstacle que la secte aurait mis au développement de l'Église officielle — cette loi de 399 adressée à Dominator, vicaire d'Afrique. Les termes de la nouvelle constitution sont assez caractéristiques de la vive hostilité du pouvoir impérial à l'encontre des Manichéens. Les sectaires ne sont pas seulement présentés comme des gens pernicioeux, dont les réunions sont abominables. Les autorités ont charge de les rechercher et de les amener en public. Ainsi, grâce au moyen de la correction très sévère qui convient — ce qui suppose une rétractation de leur erreur de la part des inculpés —, les « exécrables criminels » seront supprimés. Ceux qui se montreraient les complices de ces coupables, en leur apportant l'hospitalité de leurs propres demeures, doivent tomber sous le coup de la loi⁶⁴.

Quand la controverse publique entre Augustin et Felix se déroula à Hippone, l'homme qui dirigeait l'Empire en Occident était toujours le puissant *magister utriusque militiae*, alors au faite de sa fortune. C'est à l'édit qu'il avait promulgué en 399 pour déraciner la secte en Afrique que se réfèrent les magistrats dans les poursuites dont le docteur manichéen supportait les coups. Et c'est à cet édit d'abord que faisait allusion Felix quand il protestait de son nécessaire loyalisme civique : « *Non tantum ego possum contra tuam uirtutem, quia mira uirtus est gradus episcopalis, deinde contra leges imperatoris*⁶⁵. »

Entre les années 405 et 408, les Manichéens seront mentionnés — à côté d'autres sectes et en particulier des Donatistes — dans cinq nouvelles lois de persécution et leur religion s'y trouve qualifiée de *crimen publicum*. On doit également noter qu'une de ces constitutions était adressée à Porphyrius, proconsul d'Afrique, et qu'une autre porte indication de son affichage à Carthage⁶⁶. Nous ne possédons toutefois aucune information qui fasse état de poursuites menées par l'autorité publique en Afrique contre l'Église manichéenne et ses fidèles avant l'année 421. Durant cette période d'une quinzaine d'années qui suivit la *disputatio* de Felix en décembre 404, dernière grande controverse antimanichéenne menée par Augustin, les édits impériaux n'étaient sans doute pas devenus lettre morte. C'est vraisemblablement pour ne pas tomber sous leurs sanctions que Victorinus, sous-diacre catholique en même temps que membre de la secte, à *Malliana*⁶⁷, Felix, ancien Auditeur de la communauté manichéenne de *Caesarea*⁶⁸, et aussi un certain Cresconius⁶⁹ acceptèrent alors de faire amende honorable et demandèrent d'abjurer leur croyance interdite⁷⁰.

II, p. 167-171.

IV

En présentant, dans le *De haeresibus ad Quoduultdeum*, un exposé sommaire du manichéisme à l'intention des polémistes catholiques — ainsi que le diacre de Carthage le lui avait précisé dans sa lettre (*Epist.* 221) —, Augustin nous permet de connaître deux péripéties de la persécution qui continuait à sévir. Ces épisodes se déroulèrent, dans la capitale de la Proconsulaire, entre les années 421 et 428. Ils montrent bien comment, dans ces poursuites contre les adeptes de la secte, les services de police et les autorités locales collaboraient étroitement avec les responsables de l'Église. Il apparaît en effet que, pour cette période, le but des opérations antimanichéennes n'était pas d'abord de sévir contre les hérétiques, mais de les amener au bercail de la *Catholica*.

La première affaire date probablement de l'année 421, et c'est un point qu'il importe ici d'établir. Comme nous allons le voir, elle fut menée par le tribun Ursus, qui assumait aussi la charge d'intendant des domaines impériaux en Afrique. Ce personnage serait tout à fait inconnu s'il ne s'était illustré en deux circonstances qui montrent bien son attachement à la foi catholique dont parle Possidius⁷¹. C'est en cherchant à dater sa première intervention, et en précisant ainsi la période où il fut en fonction à Carthage, que nous pourrions déterminer en quelle année il fut amené à intervenir également à l'encontre des Manichéens.

On sait d'une part qu'Ursus fit raser jusqu'au sol l'ancien temple de Caelestis, opération qui eut lieu *sub Constantio et Augusta Placidia*⁷². Il reste à préciser ce repère chronologique. Le *comes et magister militum* Flavius Constantius, qui épousa la fille de Théodose le 1^{er} janvier 417, n'ayant été élevé par Honorius à la dignité d'Auguste que le 8 février 421 et étant mort quelques mois plus tard — le 2 septembre de la même année —, c'est apparemment lors de ce bref règne que le tribun procéda à la destruction du temple de la grande déesse de Carthage. Mais, par l'expression « sous Constance et Augusta Placidia », on pourrait aussi comprendre la durée de quatre années et demie qui vont du mariage du patrice Constance à sa mort⁷³. La charge d'Ursus à Carthage — qui ne peut être connue par aucune autre indication — se situerait alors à l'intérieur de cette période plus large. Cette éventualité ne peut pas être rejetée absolument. Dans ce problème de datation, on est en droit toutefois d'avancer une remarque, en relation cette fois-ci avec la seconde affaire à laquelle le personnage attacha également son nom durant son passage en Afrique : celle qui concerne les Manichéens de Carthage.

Si cet épisode avait eu lieu avant 420, on pourrait s'étonner qu'Augustin n'y ait pas fait la moindre allusion dans les sermons qu'il prononça lors de son long séjour — jusqu'en décembre 419 — dans la capitale de la Proconsulaire, où il était arrivé pour le concile ouvert le 25 mai de

II, p. 171.

cette même année⁷⁴. Une telle omission serait d'autant plus surprenante que ce « scandale », qu'il sut exploiter par la suite pour démontrer la perversion de la secte, pouvait alors constituer comme une excellente illustration du danger que représentait le manichéisme. La mention de l'affaire découverte par le tribun Ursus fût venue d'autant mieux à propos que l'ancien Auditeur ne se faisait pas faute alors de dénoncer la doctrine dont il s'était fait lui-même le propagandiste en cette ville de Carthage⁷⁵. L'évêque d'Hippone savait recourir à l'« actualité » pour éclairer son enseignement par des exemples. Dans un sermon prononcé à la *Basilica Restituta*, pour montrer la fragilité de la vie humaine et les dangers qui la menacent, il citait l'exemple du grave tremblement de terre qui venait de secouer la capitale de la Maurétanie Sitifiennne, jetant l'effroi dans la population⁷⁶. Une simple allusion aux « aveux » passés par les Manichéennes arrêtées par Ursus — si du moins la *nefaria turpitudine* avait été mise à jour à cette époque — eût été particulièrement opportune. Elle aurait permis de stigmatiser mieux encore, par l'intérêt du « fait divers » local, ces hérétiques dont il disait dans son *Sermon* 26 — prononcé le 18 octobre 419, dans la *Basilica Theodosiana* — que ce sont des *homines uani et peius impii*⁷⁷, car ils avaient tort d'opposer l'Ancien Testament au Nouveau. Le silence d'Augustin en 419 nous permet raisonnablement de penser que l'intervention policière d'Ursus n'eut lieu que plus tard. Ces considérations nous confirment encore dans l'opinion adoptée par Le Nain de Tillemont⁷⁸ et les Mauristes⁷⁹, qui datent de 421 la fonction du tribun et les deux interventions — destruction du temple de Caelestis et poursuites antimanichéennes — dont il prit l'initiative.

Informé par ses services ou par des indicateurs, Ursus était en effet parvenu à atteindre un groupe de Manichéens, hommes et femmes, de la communauté de Carthage. Il s'agissait d'Élus et d'Élues, qui s'étaient peut-être réunis à l'occasion d'une cérémonie réservée aux fidèles de cette « profession⁸⁰ ». Toutefois, au lieu de déférer les coupables devant le tribunal, le tribun — *fidei catholicae homo* — les fit conduire à une église où ils furent remis à l'autorité ecclésiastique⁸¹.

Cette procédure — parfaitement conforme par ailleurs à la loi du 25 novembre 407, qui avait été affichée à Carthage^{81 bis} — n'était sans doute pas à attribuer à la seule initiative d'Ursus. Elle devait avoir l'agrément du proconsul et il est probable que l'empereur lui-même se montrait enclin à donner à la juridiction épiscopale, qui avait si largement empiété à l'époque de Constantin sur le terrain des tribunaux séculiers, un nouvel essor. Nous avons ici un exemple assez caractéristique d'une administration docile aux impulsions d'un empereur qui avait déjà donné bien des preuves de son zèle religieux, soulignant ainsi « l'identité d'intérêts de l'État et de l'Église⁸² ». Or, semble-t-il, c'est comme préfet de la maison impériale qu'Ursus conduisit cette opération et non pas en sa

II, p. 171-172.

qualité de tribun — Possidius omet même de noter ce grade. Présentant le personnage, Augustin précise bien : (Ursus tribunus) *qui tunc domui regiae praeuit* ; et l'évêque de Calama pour sa part est tout aussi explicite : *dum per quemdam domus regiae procuratorem, nomine Ursum...* Si l'on considère cette mission de confiance qui lui avait été confiée, il n'est pas impossible que des relations personnelles aient existé entre le tribun Ursus, promu au rang d'intendant de la maison du Prince, et Constance III, l'ancien maître de la milice. A Carthage, en soumettant à un tribunal ecclésiastique⁸³ une affaire qui, d'après les résultats des interrogatoires dont fait état Augustin, relevait des tribunaux séculiers, Ursus témoignait lui aussi de cette soumission à la hiérarchie catholique. Du même coup, il montrait qu'il était un fonctionnaire attentif à la politique de son maître et bien digne de sa confiance.

Des évêques, réunis sans doute en commission et faisant office de magistrats procédèrent à l'interrogatoire des Manichéens qui leur étaient remis. Les déclarations des prévenus furent enregistrées sur tablettes, sous forme de procès verbaux d'audience, comme le faisaient les notaires dans les tribunaux publics^{83 bis}. Parmi ces évêques instructeurs figurait Augustin lui-même⁸⁴, qui n'a pas cru opportun de le signaler. Toutefois, grâce à Possidius, nous connaissons le rôle de premier plan que l'« évêque de sainte mémoire » joua dans cette affaire. Augustin en effet pouvait juger en spécialiste de la cause, lui « qui connaissait mieux que les autres cette exécrable secte et ainsi, dévoilant leurs abominables blasphèmes en les tirant de certains passages des livres qu'ils reçoivent, amena ces Manichéens à avouer les dits blasphèmes »⁸⁵.

Il est important de remarquer ici que les coupables n'avaient pas été surpris en flagrant délit de s'adonner à ces débauches qui leur furent imputées. C'est donc pour crime de religion interdite que les arrestations avaient été décidées. Ces débauches restaient certes à prouver mais, *a priori*, les juges ecclésiastiques ne doutaient pas qu'elles avaient dû se produire. N'étaient-elles pas, comme Augustin l'avait souvent « démontré⁸⁶ », dans le droit fil de la doctrine enseignée par les *auctores* de la secte ? A considérer l'affaire sous cet angle, il faut reconnaître qu'une audience en présence des évêques, bien informés des pratiques qui étaient attribuées aux adeptes de la secte, était mieux à même d'aboutir à des résultats.

Le fait est que les interrogatoires fournirent quelques aveux. Possidius évite de préciser en quoi consistaient ces infamies et ces turpitudes qui firent l'objet d'un rapport dans les *gesta ecclesiastica*. Il note seulement qu'elles furent révélées par des femmes, c'est-à-dire des Élues⁸⁷. L'évêque d'Hippone pour sa part ne craint pas d'entrer dans les détails pour les rappeler (*sicut scis*) à Quodvultdeus, le dédicataire de son livre.

Ce fut une jeune fille nommée Margarita, âgée de moins de douze ans, qui dévoila la première les « criminels mystères » auxquels elle avait été

initée^{87 bis}. Cette confession devait livrer des noms de fidèles compromis. En effet, Ursus⁸⁸ entreprit alors (*tunc*) d'amener une certaine Eusebia, « qui avait subi le même traitement pour la même cause », à passer à son tour des aveux. Il y parvint certes, mais non sans peine — *uix compulit confiteri* — précise l'évêque d'Hippone, qui devait assister à l'interrogatoire ou y participer. Cette *quasi sanctimonialis* avait d'abord prétendu être vierge et, pour en fournir la meilleure preuve, elle demanda à être examinée par une sage-femme. Cet examen n'ayant apparemment pas confirmé sa vertu, Eusebia aurait alors avoué une pratique consistant, au cours des rapports sexuels, à mélanger le sperme à de la farine⁸⁹. Ces aveux de la femme recoupaient ceux de la jeune fille, bien que les deux interrogatoires eussent été menés séparément⁹⁰.

Augustin, pas plus d'ailleurs que Possidius, ne précise toutefois si ces fidèles de la secte qui étaient passés aux aveux se convertirent ensuite à la foi catholique. Nous n'avons de même aucune indication des sanctions décidées à l'encontre des autres adeptes, hommes et femmes, arrêtés dans cette rafle de police. En définitive, on sait que seules une femme et une enfant avaient fait état de telles turpitudes⁹¹.

V

Un second épisode, qui avait aussi pour cadre la communauté manichéenne de Carthage, eut lieu six ou sept ans plus tard. Une remarque préalable s'impose. Cette communauté, qui va être à nouveau mise en cause pour les dépravations imputées à ses membres, avait donc poursuivi ses activités depuis l'intervention d'Ursus. Si aucun « scandale » n'avait pu être mis à jour, cela ne signifie évidemment pas que la persécution avait cessé. Mais, ne relevant de l'histoire du manichéisme que les seules péripéties au cours desquelles les fidèles furent convaincus d'immoralités, Augustin ne trouve rien à signaler dans cet intervalle sur ce sujet. Cet argument *a silentio* sur les « mœurs » des hérétiques n'est peut-être pas sans intérêt dans le dossier du manichéisme africain.

Cette nouvelle affaire qui va défrayer la chronique carthaginoise est évoquée pour la première fois en 428, dans une lettre (*Epist.* 222) à Quodvultdeus⁹². Répondant au diacre de Carthage, Augustin évoquait plusieurs questions. Il terminait en priant son correspondant de lui faire connaître quel était le comportement vis-à-vis de la foi catholique d'un certain Theodosius, grâce à qui avaient été découverts plusieurs Manichéens, et il exprimait l'espoir que ceux-ci avaient été ramenés à la vérité⁹³.

L'exemple de ce Theodosius, qui avait livré un groupe de ses coreligionnaires en abjurant l'hérésie — *per quem Manichaei nonnulli sunt proditi* —, est tout à fait semblable à celui de Felix, l'Auditeur apostat de *Caesarea*⁹⁴.

Nous retrouvons aussi en la circonstance une application de la procédure qu'Augustin exposait dans sa lettre au primat de la Maurétanie Césarienne à propos de Victorinus, le sous-diacre de *Malliana*, Auditeur de la secte⁹⁵. Cette procédure avait apparemment été généralisée en Afrique comme elle le serait à Rome⁹⁶. Les autorités publiques n'intervenaient que pour sanctionner les hérétiques opiniâtres qui refusaient d'abjurer leur croyance et d'entrer dans l'Église catholique. Le pape Léon I^{er}, qui voyait dans le manichéisme « la sentine où convergent, en un flot unique, toutes les ignominies⁹⁷ », s'exprimera très clairement sur ce point⁹⁸. Quand on sait la vigueur du combat antimanichéen que l'Église africaine, grâce à Augustin, ne cessa de déployer contre le danger d'une secte implantée très anciennement et bénéficiant de propagandistes fort actifs, il se pourrait bien que l'Afrique ait servi de banc d'essai à la répression du manichéisme dans la *Catholica* tout entière.

On constate donc ici qu'Augustin était informé de ce nouveau succès dans les poursuites dont la secte était toujours l'objet — entre les années 423 et 428 en effet, six édits de persécution citent le nom des Manichéens parmi d'autres sectes proscrites⁹⁹. N'ayant pas eu l'occasion de se rendre à Carthage depuis plusieurs années¹⁰⁰, l'évêque ignorait cependant si ces membres de la communauté locale récemment découverts avaient pu être amendés, et il semblait même inquiet sur la persévérance de ce Theodosius dont les informations avaient permis l'opération policière. On peut s'étonner que Quodvulteus — qui a pourtant bien reçu la lettre d'Augustin et lui fait réponse (*Epist.* 223) — n'ait rien dit sur ce point. Mais, plutôt que de rassurer lui-même son correspondant, le diacre préféra-t-il sans doute lui faire adresser une copie des *Acta* contenant dans le détail les dépositions enregistrées. En effet, dans l'année qui suivit cet échange de courriers¹⁰¹, relatant cette nouvelle affaire dans le livre que Quodvulteus demandait avec insistance, Augustin précise alors qu'il se réfère aux documents qui lui ont été transmis : *sicut gesta episcopalia quae nobis misistis*¹⁰².

De même que dans le cas où Ursus était intervenu, les Manichéens dénoncés par Theodosius furent donc présentés devant une commission épiscopale siégeant dans une église. Les interrogatoires, conduits avec un soin diligent, constate Augustin, permirent d'obtenir des déclarations semblables à celles qui avaient été faites par les deux Manichéennes Margarita et Eusebia. Un certain Viator reconnut l'existence de la pratique déjà dénoncée. Toutefois — et ce point est capital —, rejetant l'accusation qui incriminait les Manichéens eux-mêmes, il attribua l'ignoble *sacramentum* aux « Catharistes ». Ceux-ci constituaient un groupe dissident, parmi d'autres¹⁰³, et ils interprétaient à leur façon les figures du mythe manichéen, en particulier celle des Archontes androgynes. En conclusion, cette seconde affaire se révéla moins probante encore que la précédente. En effet, l'accusation reposant simplement sur une certaine interprétation

II, p. 174-177.

des *auctores* — interprétation que ne reconnaissaient pas les docteurs de la secte¹⁰⁴ —, aucun des fidèles arrêtés ne put être convaincu de s'être livré à ces actes qui leur étaient gratuitement imputés.

Augustin ne mentionne pas le nom de ce Theodosius qui était à l'origine du procès. Il ne précise pas non plus dans son livre si ces hérétiques traduits devant le tribunal épiscopal se convertirent à la foi catholique¹⁰⁵. On sait qu'il avait pourtant lui-même posé cette question à Quodvultdeus et les *Gesta* en sa possession devaient y apporter une réponse. Comme dans le cas précédent enfin, il ne fournit aucune indication sur la conclusion de cette affaire. On eût aimé connaître le sort réservé aux Manichéens réfractaires. Furent-ils remis aux magistrats des tribunaux séculiers pour application des lois en vigueur ? Il est vrai que le diacre de Carthage à qui est destiné ce *compendium* sur les hérésies désirait surtout savoir comment l'Église devait elle-même combattre ses adversaires (*Epist.* 221, 3). Il eût été évidemment inopportun d'indiquer qu'en dernier ressort il fallait recourir au bras séculier. On sait d'ailleurs que les abjurations auxquelles ces hérétiques pouvaient se prêter dans ces cas de force majeure ne les engageaient pas en conscience¹⁰⁶. C'est bien pourquoi les « conversions » à la foi orthodoxe étaient toujours douteuses¹⁰⁷, et Augustin ne l'ignorait pas. Aussi s'inquiétait-il avec raison de Theodosius, cet indicateur récemment « converti », et il demandait à son sujet : *quemadmodum sit in fide catholica*¹⁰⁸.

VI

Déjà difficile à tracer sur la base des indications, très fragmentaires, dispersées dans l'œuvre d'Augustin, l'histoire des Manichéens africains échappe presque totalement à nos investigations pour la période qui s'étend après 430. Non pas que, avec le siècle de l'Afrique vandale, les références au manichéisme fassent absolument défaut. Mais ces mentions constituent un matériau disparate où les indices utilisables pour retracer le cheminement historique de la secte dans cette région sont presque inexistantes. Les rares œuvres des évêques catholiques africains qui ont abordé la question de l'hérésie manichéenne sont assez significatives. Se cantonnant au plan dogmatique, où ils reprennent quelques considérations polémiques inspirées des traités d'Augustin, ces défenseurs de l'Église — essentiellement préoccupés du nouveau péril que constituait l'arianisme — ne font pas la moindre allusion à la situation réelle des Manichéens d'Afrique.

C'est le cas de Vigilius, évêque de *Thapsus* (Ras Dimasse), en Byzacène¹⁰⁹, qui prit part à Carthage aux débats organisés par Hunéric, en janvier 484, et opposant Ariens et Catholiques¹¹⁰. Il est possible certes de relever à travers les opuscules de cet évêque plusieurs critiques des

II, p. 177-178.

thèses manichéennes : dualisme des Principes¹¹¹, christologie¹¹². Toutefois, si Vigilius compare volontiers la doctrine de Mani à celles de diverses sectes afin de mettre en lumière leurs contradictions réciproques¹¹³, il ne semble pas avoir jamais eu affaire lui-même en Afrique à un seul Manichéen. Les quelques notions dogmatiques dont il fait état sur ce terrain pourraient bien lui être venues, non pas même de la lecture des traités d'Augustin ou d'Évodius, mais d'œuvres polémiques des Pères grecs qu'il étudia, probablement à Constantinople, durant son exil¹¹⁴.

Contemporain de l'évêque de *Thapsus* et mieux connu que lui encore pour sa contribution à la défense de l'Église face au danger arien, un autre africain, Fulgence¹¹⁵, qui occupa le siège épiscopal de *Ruspae* (Rosfa), en Byzacène, exposa également ses réflexions sur la *Manichaea pestis*. Il en critique les divers aspects fondamentaux : dogme dualiste¹¹⁶, « mélange » de la substance divine dans les créatures¹¹⁷, anthropologie¹¹⁸ et conception du péché¹¹⁹, croyance selon laquelle Dieu ne serait pas le créateur unique¹²⁰, enfin et surtout vision docétiste d'un Christ qui n'aurait pas connu la véritable incarnation¹²¹. Néanmoins, s'il n'ignore pas les arguments habituels de la controverse antimanichéenne, Fulgence de *Ruspae* se contente de reprendre — en les présentant même parfois avec un certain simplisme — les raisonnements d'Augustin, comme il le fait aussi pour son œuvre antipélagienne¹²². Il disserte donc sur la secte comme s'il se fût agi de tout autre groupe hérétique, connu ou non en Afrique, auquel il n'a jamais eu l'occasion lui-même de s'affronter. Utilisant à l'occasion certains clichés extraits des *disputationes* de l'évêque d'Hippone, auquel il voua toujours une fidélité inconditionnelle, il les insère avec plus ou moins de bonheur dans ses œuvres contre l'arianisme. De cette hérésie en revanche, grâce au combat livré contre elle et à l'exil dont il paya son attachement à la foi catholique, il possédait en quelque sorte une expérience personnelle.

En définitive, cet inventaire à travers les œuvres des rares représentants de l'Église catholique d'Afrique qui mentionnent le nom du manichéisme se révèle décevant. Vigilius de *Thapsus* aussi bien que Fulgence de *Ruspae* ne peuvent être d'aucun secours pour établir l'histoire des Manichéens de leur temps.

VII

On sait cependant que ces Manichéens continuaient leur activité, mais avec une tout autre orientation que celle de la période précédente. Ce changement explique peut-être que les évêques catholiques, devant faire face aussi aux mesures d'une législation de proscription — appliquée naguère par l'Empire chrétien contre les hérétiques et dont maintenant, par un singulier retour, ils éprouvaient la rigueur —, eurent peu à se

soucier du manichéisme à compter de 430. Car c'est au « noyautage » de la nouvelle Église officielle que s'employaient désormais les propagandistes de la secte.

Cette entreprise ne sera découverte que tardivement. En effet, durant le règne de Genséric, les Manichéens ne paraissent pas avoir été inquiétés par les mesures de persécution qui frappaient tout spécialement les fidèles et, plus encore, les clercs de la *Catholica*¹²³. Peu au fait sans doute de la diffusion du manichéisme en Afrique et des aspects dogmatiques de cette croyance — laquelle d'ailleurs, sur certains points et d'abord sur la conception du Christ et de sa mission, était plus proche de l'arianisme que de l'enseignement catholique¹²⁴ —, le roi vandale devait veiller à préserver son pouvoir contre toute menace de ceux qui avaient des raisons de regretter le régime antérieur. Les Manichéens ne pouvaient être comptés parmi ces nostalgiques d'une époque qui ne leur avait guère été favorable (d'autant plus que, un peu avant le milieu de ce v^e siècle, la situation de leurs coreligionnaires romains était loin de s'améliorer¹²⁵).

Il serait cependant tout à fait extravagant de supposer que les communautés manichéennes africaines furent *directement* favorisées par le nouveau régime. Nous savons assez, et en premier lieu par les relations circonstanciées de Victor de Vita¹²⁶, que Genséric, recourant aux procédés les plus iniques d'un système policier, voulait installer un ordre arien qui pliât tout à ses propres conceptions idéologiques et sous la férule de sa discipline¹²⁷. Aussi bien c'est à l'intérieur même de cet ordre que les Manichéens tentèrent de s'introduire et, dans un premier temps, ils y parvinrent assez bien.

Suivant une tactique qui avait été adoptée déjà par quelques-uns d'entre eux, assez rares il est vrai¹²⁸, à l'époque où, l'Église étant un bercail bien protégé, ils pouvaient y déployer leur prosélytisme à l'abri des lois de répression promulguées par les empereurs catholiques, des adeptes de la secte affectèrent d'embrasser l'arianisme. A en juger, comme nous allons le voir, sur les seuls résultats qui devaient apparaître par la suite au grand jour, avec les persécutions — sans oublier que, comme toujours en ce domaine, les investigations ne purent aboutir qu'à un bilan partiel —, les efforts des propagandistes avaient connu un plein succès (ce qui est une preuve de plus de la faculté d'adaptation du manichéisme et aussi de sa puissance d'attraction). Vu l'ampleur des résultats atteints, il est probable que cette manœuvre de pénétration de l'Église arienne n'avait pas été le seul fait de quelques initiatives isolées, mais que ce fut une entreprise systématique, organisée par les chefs locaux de la secte.

C'est à partir de 477, avec l'avènement d'Hunéric, que la persécution va s'abattre à nouveau sur les Manichéens, avec une cruauté qui rappelle les mesures édictées par Dioclétien dans son rescrit au gouverneur de

la Proconsulaire et la loi promulguée par Théodose en 382¹²⁹. A une différence près toutefois, du moins pour l'histoire. On ignore en effet si, au temps de l'Afrique romaine, les sentences frappant de la peine capitale les Élus et les réfractaires furent effectivement prononcées et exécutées. En revanche nous savons que nombreuses furent les victimes du roi vandale, chez qui le « fanatisme religieux » allait de pair avec une « âme de bourreau¹³⁰ ».

Dans les premières années qui suivirent son accession au trône, il semble que le fils de Genséric ait voulu ébaucher une sorte de *modus uiuendi* avec l'Église catholique¹³¹. Sur des instances appuyées par l'empereur Zénon et Placidia, la veuve d'Olybrius, il autorisa même l'élection d'un nouvel évêque pour Carthage, où le siège, vacant depuis vingt-trois ans, allait être occupé par Eugenius¹³². Toutefois, en notifiant son accord de principe à la demande venue de Constantinople, Hunéric exigeait pour sa part qu'en Orient — dans la capitale de l'Empire comme dans les provinces — les évêques ariens pussent bénéficier de la même tolérance. Si cette réciprocité n'était pas accordé aux Ariens, pour l'enseignement de leur foi et la célébration du culte dans leurs propres églises, le clergé catholique africain serait déporté « chez les Maures¹³³ ».

Dans le même temps où il donnait l'impression de vouloir modifier la politique religieuse en Afrique — et avant la répression anticatholique qui devait reprendre bientôt —, le roi vandale se retourna contre les Manichéens. Voulait-il de la sorte fournir des gages supplémentaires de sa bonne volonté — *ut se religiosum ostenderet* — aux Catholiques et à leur protecteur ? Le fait est que, selon Victor de Vita — dont on connaît la légitime véhémence quand il veut stigmatiser le tyran persécuteur de son Église —, ces mesures contre la secte furent très favorablement accueillies : *propter quod magis laudabilior memoratus tyrannus uidebatur*¹³⁴.

La persécution, menée avec un grand soin, aboutit alors à des résultats qui exaspérèrent encore l'hostilité du roi pour tout ce qui ne correspondait pas à ses dogmes et le conduisirent à recourir à des mesures particulièrement brutales. En effet, c'est à l'intérieur de sa propre Église, où ils s'étaient infiltrés pendant le règne de Genséric, que la plupart des Manichéens furent découverts. Et, qui plus est, on constata alors qu'ils avaient pénétré dans le clergé arien, de nombreux « hérétiques » ayant été ordonnés diacres ou prêtres. L'un d'entre eux, probablement un Élu, nommé Clementianus, qui faisait profession d'être un moine arien, avait même écrit sur sa cuisse ces mots, qui reproduisent la titulature habituelle de Mani : « *Manichaeus discipulus Christi Iesu*¹³⁵ » ; c'était là en quelque sorte la formule qui résumait toute sa profession de foi.

Pour vider cet abcès infectieux, Hunéric se montra fidèle aux anciennes lois romaines et surtout il veilla à leur application : beaucoup de Mani-

chéens — *multi* — furent livrés aux flammes, note Victor de Vita ; d'autres, plus nombreux encore, chargés sur des bateaux, étaient expulsés vers l'Europe¹³⁶.

VIII

Inquisition policière, expulsions, autodafés, toutes ces mesures ne purent extirper d'un coup une hérésie profondément ancrée en terre d'Afrique. Cependant la puissante citadelle, qui subissait depuis près de deux siècles des assauts sans cesse répétés, était maintenant rasée. Les rescapés durent prendre eux-mêmes le chemin de l'exil, à la suite de ceux qui les y avaient précédés. L'Espagne, où le priscillianisme avait tracé une voie qui recoupait en plusieurs points celle du manichéisme¹³⁷, accueillit sans doute quelques représentants des communautés africaines. Mais, avant les côtes d'Espagne, celles de la Sicile et de l'Italie s'offraient comme le plus proche refuge. Nous n'avons cependant aucune information sur une émigration vers ces régions de Manichéens fuyant la persécution vandale.

La seule mention qui doive se rapporter à une installation à Rome et en Italie de Manichéens africains est sans doute à mettre en relation avec les événements d'octobre 439, quand les soldats de Genséric entrèrent dans la capitale de la Proconsulaire. La terreur qui s'empara alors des habitants devant l'arrivée des Barbares provoqua un véritable exode, touchant en particulier les privilégiés des classes aisées (le diacre Ferrandus, biographe de Fulgence de *Ruspae*, écrit que tous les sénateurs de Carthage durent s'embarquer pour l'Italie après avoir été dépouillés de leurs biens¹³⁸.) Des Manichéens figuraient certainement parmi ces fugitifs venus d'Afrique. En effet, c'est à cette *perturbatio* en particulier que faisait sans doute allusion le pape Léon I^{er} quand, s'attaquant aux membres de la secte installés à Rome, il disait, dans son sermon du 12 décembre 443 : « Ainsi donc, bien aimés, bannissez complètement de votre amitié ces hommes, exécrables et pernicioeux en tout, que les troubles survenus en d'autres régions ont fait se multiplier chez nous¹³⁹. »

Avec la persécution d'Hunéric prend fin notre documentation sur l'histoire de l'Église manichéenne d'Afrique — histoire dont la première page s'ouvrait avec l'édit de proscription de Dioclétien. La secte avait toutefois été si vivace en cette terre qu'on continua longtemps encore à parler des *Manichaei Afri*.

À la fin du VI^e siècle, alors que, grâce à la reconquista byzantine, la *Catholica* avait recouvré ses droits à Carthage, la papauté s'inquiétait des hérétiques venus de l'autre rivage de la Méditerranée pour infester la chrétienté. Dans une lettre datée d'octobre 592, parmi les conseils prodigués à l'ancien évêque de *Lissus*¹⁴⁰, qu'il avait désigné pour occuper

le siège de *Squillacium* (Bruttium), Grégoire I^{er} prévenait spécialement son correspondant d'avoir à procéder avec la plus grande circonspection avant de conférer les ordres ecclésiastiques à des Africains. Parmi ceux-ci, précisait-il, certains sont des Manichéens, d'autres des rebaptisés¹⁴¹.

Deux ans plus tard, le même pape rappelait au diacre Cyprianus, administrateur de ses domaines en Sicile, qu'il avait déjà eu souvent l'occasion de le mettre en garde contre les Manichéens installés dans cette région. Il insistait auprès du *rector patrimonii* pour qu'il veillât, et si possible personnellement, à rechercher ces hérétiques et à les poursuivre avec le plus grand soin en vue de les amener à la foi catholique¹⁴².

Cette vigilance ne s'imposait évidemment pas sans raison. La présence, en Italie méridionale et en Sicile, de Manichéens venus eux-mêmes d'Afrique n'est certes nullement invraisemblable, bien qu'on ignore tout, par ailleurs, de l'état et même de l'existence du manichéisme africain à cette époque. Une autre hypothèse est tout aussi plausible. Ces « Africains » pouvaient bien être simplement les descendants des hérétiques qui avaient été expulsés outre-mer par Hunéric — *plurimos distraxit nauibus transmarinis*¹⁴³. D'autant que, lors de la persécution du roi vandale, le bannissement — qui était la moindre des peines infligées aux adeptes de la secte — dut concerner surtout les simples Auditeurs. Ceux-ci, libres de se marier et d'avoir une famille, avaient sans doute créé quelques petites communautés en terre d'exil, où le manichéisme traditionnel demeurait vivant. Il est assez probable que, pour les autochtones, ces Manichéens, descendants des anciens immigrés, devaient toujours être considérés comme des « Africains ». L'hérésie qui les caractérisait et les distinguait des fidèles de l'Église rappelait plus encore leur origine étrangère.

Quoi qu'il en fût de la période et des circonstances qui virent l'implantation de tels îlots en ces régions voisines de l'Afrique que sont la Calabre et la Sicile, leur présence est assez attestée dans les dernières années du vi^e siècle pour ne pas devoir être mise en doute. En revanche il n'en va pas de même lorsque, dans une lettre de décembre 722, adressée au clergé et aux fidèles de Germanie — où il venait d'envoyer le moine Winfrith après l'avoir fait évêque sous le nom de Boniface —, Grégoire II mettait en garde cette Église contre le danger d'infiltration de Manichéens africains.

On sait qu'alors le pouvoir byzantin avait dû depuis trois quarts de siècle céder la place en Afrique (l'armée du patrice Grégoire ayant été écrasée en 647, lors d'un raid lancé par 'Abd Allah ibn Sa'd, gouverneur d'Égypte) ; une province du « Royaume arabe » s'était créée dans cette région. Les troupes musulmanes avaient occupé Carthage en 698 et traversé l'Espagne, où le Berbère Tarik avait pénétré en 711. En cette même année où le pape écrivait sa lettre, elles lançaient leurs avant-gardes en Aquitaine. On ne voit pas pourquoi des Manichéens du Maghreb — où l'autorité

II, p. 184.

du calife se montra plus tolérante sur le plan religieux que celle des régimes antérieurs — auraient alors abandonné leur pays pour se réfugier dans les contrées franques de Thuringe et de Hesse. Il est évident que la recommandation du pape ne répond pas aux exigences d'une situation réelle. Il suffit du reste de comparer la formule qu'il utilise à celle de son ancien prédécesseur écrivant à l'évêque de *Squillacium*¹⁴⁴. On constate qu'elle lui est parfaitement identique et que la référence aux Manichéens africains intervient dans le même contexte général : comme l'avait déjà fait Grégoire I^{er}, le pape demande au clergé de Germanie de veiller à s'entourer de précautions dans les ordinations. Ces instructions seront d'ailleurs reprises, toujours sous la même forme, aux x^e et xi^e siècles, par Nicolas II de même que par des évêques de Capoue et de Salerne¹⁴⁵. En réalité, depuis Grégoire II, les autorités de l'Église ne font que reproduire textuellement un ancien formulaire synodal incorporé au *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*¹⁴⁶ et qui, entre autres sujets, expose les empêchements à la réception des ordres¹⁴⁷. Établi déjà en partie dès le v^e siècle, à l'époque du pape Gélase, ce règlement fut complété par un paragraphe concernant les postulants originaires d'Afrique. Ces derniers devaient être tenus *a priori* comme suspects de manichéisme. Cet avertissement reprenait dans ses propres termes la mise en garde exprimée par Grégoire I^{er} dans sa lettre de 592. En conséquence, le fait que des autorités ecclésiastiques se soient référées pour leurs monitions à ce formulaire, avec ses diverses prescriptions, ne signifiait pas que des Manichéens d'origine africaine étaient installés dans telle ou telle région. C'était simplement la preuve de l'attachement routinier à un vieux règlement canonique désuet et en partie sans objet.

IX

Considérée si longtemps — sous les derniers empereurs de la Rome païenne déjà, puis dans l'Empire chrétien et enfin au siècle des Vandales — comme un des plus redoutables foyers de « la peste », l'Afrique du Nord, passée sous la bannière de l'Islam, fut-elle un repaire de la *zandaqa* ? Il ne semble pas — encore que, sur ce point précis, les documents historiques d'origine musulmane soient fort rares. Certes, ainsi qu'il l'avait déjà fait pour d'autres religions, le manichéisme s'efforça de miner sourdement l'Islam¹⁴⁸. Rien ne permet toutefois d'affirmer que des tentatives de ce genre aient été menées, systématiquement du moins, dans le Maghreb. On peut du reste avancer une hypothèse pour expliquer ici cette désaffection des populations pour la secte — « hérétique » par excellence aux yeux des Musulmans, tout autant que dans le monde de la chrétienté.

II, p. 184.

Ainsi qu'Augustin l'avait déjà remarqué, les propagandistes manichéens, se prévalant de leur « élitisme » spirituel et moral — *isti, qui nimis mundi sibi uidentur*¹⁴⁹ —, étaient particulièrement à l'aise dans les entreprises de contestation des Églises « officielles » et donc sujettes aux compromissions avec le « siècle ». Or, avec l'installation du kharéjisme, dont le Maghreb — à l'exception, il est vrai, de l'Ifriqiya — était devenu un des bastions les plus actifs, cette « fonction critique » de la religion d'État était déjà assumée. La *zandaqa* manichéenne qui fleurit dans les provinces orientales de l'Empire islamique, où les tares des fonctionnaires préposés à la foi officielle étaient souvent fort apparentes¹⁵⁰, perdait ici le bénéfice de cette contestation systématique qui constituait un des meilleurs gages de ses succès.

Certes, il ne faudrait pas conclure de cette situation nouvelle que le manichéisme disparut d'Afrique avec la désagrégation des Églises chrétiennes — car, de la Chine à l'Afrique, ce n'est évidemment pas dans le seul milieu, particulièrement favorable certes, de populations déjà christianisées que la secte s'est développée. Quelques hérétiques — *zanâdiqa* — maintinrent assez longtemps la tradition instaurée depuis plus de quatre siècles¹⁵¹. On ne saurait cependant assurer que ces Manichéens maghrebins furent, dans leur majorité, originaires de cette terre. Sans doute les communautés d'alors constituaient-elles comme un nouveau surgeon de la secte et nous ignorons tout de leur origine et de leur développement.

Ce développement était pourtant bien réel. C'est en effet à cette époque que, pour mettre un terme au schisme qui brisait la secte en Iran, berceau du manichéisme, on fit appel, pour la première fois semble-t-il, à un Manichéen d'Afrique. Venu à al-Madaïn (Séleucie-Ktésiphon), au temps du califat de Abû Ja'far al-Mansûr (754-775), cet homme, Abû Hilâl al-Dayhûrî, devait alors assumer la dignité de Maître suprême de l'Église de la Lumière. Relaté par le bibliographe arabe Ibn an-Nadîm¹⁵², cet événement est le dernier que nous connaissions touchant à la destinée du manichéisme africain.

TROISIÈME PARTIE

Aspects intérieurs du manichéisme en Afrique

Perspectives doctrinales

A. — LES PROBLÈMES DE LA CONNAISSANCE

« Quis me aliud cogebat annos fere nouem... homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata ueritate ? »

(*De util. cred.*, 1, 2, *CSEL*, t. 25, 1, p. 4, 14)

CHAPITRE PREMIER

La “ fable ” manichéenne

« Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis... »

(*Conf.*, V, 3, 3, p. 78, 18)

« Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et sideribus et sole et luna... »

(*Id.*, V, 7, 12, p. 85, 6)

« ... uoce commoti, apud quos falsa pollicitatione rationis inaudita milia fabularum credere et colere cogemur ».

(*De util. cred.*, 6, 13, p. 19, 11)

« Fabula illa est longa et uana, puerile ludibrium et muliebre auocamentum et aniculare deliramentum... »

(*C. Faustum*, XIII, 6, p. 383, 25)

On pourrait d'emblée poser ainsi le problème : l'ancien Auditeur de Carthage, qui était venu au manichéisme où il croyait trouver ce que l'Église catholique ne lui avait pas donné¹, n'a-t-il pas ensuite abandonné la secte parce qu'il se sentait frustré ? Ne donne-t-il pas en effet l'impression qu'il n'avait pas découvert *son* « manichéisme », c'est-à-dire cette doctrine chrétienne dont il s'était, *a priori*, forgé une certaine image qui, en fait, ne correspondait pas à la réalité ?

Certes, avec sa personnalité à la fois inquiète et riche de charismes prophétiques, Augustin ne trouvait pas à se satisfaire dans ce rôle de Manichéen de seconde « classe » dont il n'avait pas cherché à s'élever². Il ne pouvait utiliser le manichéisme *in situ* pour le remodeler selon ses goûts et ses attentes, et échafauder ainsi un « manichéisme » augustinien (ou, plutôt, selon un augustinisme « manichéen »). La religion de Mani, très fortement structurée, d'une architecture complexe aux éléments minutieusement agencés et articulés entre eux, ne souffrait pas d'« aménagements » et moins encore d'être revue et corrigée. L'Auditeur, simple « catéchumène », qui, dans la pleine force de son génie, apportait des richesses intellectuelles dont la « Religion de la Lumière » n'avait que faire, cantonné dans les attributions d'intendance et de cuisine en pourvoyant à la subsistance des Élus³, avait bien tenté de s'adonner tout entier à la charge de propagandiste⁴. Et, sans doute, ce prosélytisme de zéléateur devait être, à son sens, une fonction plus honorifique que celle de ravitailleur de ces Saints dont les mœurs — et peut-être faut-il voir ici la preuve de quelque secrète rancœur du simple « laïque » face à sa hiérarchie cléricale⁵ — trouvaient en lui un censeur attentif et rigoureux. Son prosélytisme permettait surtout au jeune rhéteur de donner toute sa mesure de *loquacitas*⁶, qui était considérable, contre la puissante Église officielle. Quant à lui, témoin d'une foi persécutée, il pouvait encore bénéficier de cette *aura* qui revient naturellement au petit nombre des contestataires et des martyrs. Près de dix années se passèrent donc ainsi⁷.

Mais, avec le temps, de plus en plus à l'étroit⁸ dans un système rigoureux auquel il ne pouvait rien ajouter et devant lequel il se sentait étranger, le studieux Auditeur prit alors conscience que le manichéisme ne saurait lui apporter de réponse aux problèmes qui l'agitaient — ou, plus précisément, *ce type de réponse qu'il attendait*. Augustin avait bouclé son périple⁹ et, de cette trentième année de son âge jusqu'à sa mort, il n'en finirait plus de brûler ses anciennes idoles. La doctrine suivie « pas à pas et prudemment, mais longtemps¹⁰ » devint pour lui la *fabella Persica*

dont il va alors se gausser, comme il moquait autrefois les *aniles fabulae*¹¹ de l'Église de Monique. Elle devint aussi la « peste » mortelle, contre laquelle il allait s'insurger avec la véhémence frénétique¹² qui l'animait naguère dans ses débats avec ses adversaires catholiques.

Augustin avait trouvé, ou plutôt retrouvé, la « vraie religion » : celle dont les germes avait été déposés en lui dès son enfance¹³. La « fable » manichéenne n'avait pas fourni de réponses aux questions de l'ancien Auditeur. Ou, plus exactement, elle ne pouvait lui donner sa réponse car, dès le départ, son adhésion au manichéisme reposait sur un malentendu. C'est ce qu'il importe en effet de souligner.

On ne peut pas, de prime abord, ne pas être étonné et aussi gêné devant la vive réaction que manifeste Augustin à l'encontre d'une doctrine qu'il avait fidèlement suivie et que personne ne l'avait obligé à adopter. Il veut bien confesser toutes ses chutes, mais il se refuse à reconnaître sa pleine responsabilité dans son adhésion à la secte. Selon lui, des hommes trompeurs¹⁴ l'avaient fait tomber — *incidi*¹⁵ — dans leur filet. Et sans doute a-t-il ses raisons. Il est vrai aussi toutefois — et c'est une autre raison qu'il ne faut pas négliger — qu'avouer son adhésion libre et délibérée et admettre sa responsabilité dans ce long pèlerinage manichéen était plus fâcheux que la confession de ces « faiblesses » de la chair pour lesquelles l'Église avait des trésors d'indulgente mansuétude. Même si nombreuses avaient été les victimes de ce *laqueus diaboli*¹⁶, il ne s'agissait plus là d'une chute trop humaine. C'était une aberration et d'autant plus grossière d'ailleurs que la doctrine de la secte était exposée, par l'ancien Auditeur lui-même, sous les traits les plus caricaturaux. Aberration d'autant plus impardonnable aussi que l'accusation ou l'aveu de manichéisme impliquait, par voie de conséquence, la compromission dans les pires infamies¹⁷.

Augustin aurait-il cherché dans le manichéisme une sorte d'alibi qui le libérerait à bon compte de tout complexe de culpabilité¹⁸ ? Car n'est-ce pas lui qui écrit : « Je croyais encore en effet que ce n'est pas nous qui péchons, mais je ne sais quelle nature en nous qui pèche ; et il plaisait à mon orgueil d'être en dehors de la faute, et, quand j'avais fait quelque mal, je ne voulais pas confesser que je l'avait fait¹⁹... » ? Il serait bien aventureux, à notre sens, de partir de là pour échafauder un essai de psychanalyse tendant à établir la véritable « raison » qui décida l'ancien Auditeur à adhérer à la secte. N'oublions pas d'ailleurs que les Manichéens — qui recouraient régulièrement au rite de la confession²⁰ — ne niaient nullement la responsabilité du pécheur²¹. Augustin, tout le premier, se montrait particulièrement regardant sur l'observation des « trois sceaux » par ceux qui s'y étaient engagés, ne manquant pas à l'occasion de dénoncer les fautes des Saints et de réclamer des sanctions²². C'est bien la preuve qu'il ne mettait pas ces « scandales » au seul compte de la

II, p. 191-192.

« mauvaise âme » qui entraînerait fatalement l'homme au péché — ce qui eût été en contradiction formelle avec les conceptions de la secte²³. Le manichéisme en effet n'était certainement pas une sorte de quietisme²⁴ permettant de tout excuser.

Quels que soient ces motifs pour tenter d'expliquer ses « errements », il reste que c'est la doctrine de Mani, c'est la communauté manichéenne qui, les premières, auront apporté au futur évêque d'Hippone bien des satisfactions intellectuelles et, il faut le dire, des valeurs religieuses et chrétiennes²⁵. N'est-ce pas encore lui-même qui déclare : « Je ne pense pas qu'il y ait un homme assez aveugle pour dire : je ne crois pas au Christ, mais je crois à Mani²⁶ » ? C'est dans la secte qu'Augustin a trouvé sa première famille spirituelle²⁷.

Mais que venait donc demander au manichéisme le jeune Auditeur ? Quelles promesses lui avait-on faites alors à Carthage²⁸ ? Quelles déceptions en définitive furent les siennes ? Si nous éliminons de notre analyse l'impondérable des « raisons de la grâce » qu'il expose lui-même dans ses *Confessions* — et qui, à son sens, constituent la cause fondamentale de sa « conversion » —, c'est dans la réponse à ces questions qu'il nous faut chercher l'explication de sa rupture d'avec ce qu'il appellera le *fabula* manichéenne. Il convient donc, dans un premier temps, d'étudier et de confronter entre elles les déclarations successives de l'ancien Auditeur.

II

Augustin attendait d'abord du message de Mani ce qu'il n'avait pas découvert dans la lecture de l'*Hortensius*. En effet, devait-il déplorer, malgré « l'incroyable bouillonnement du cœur » qu'il avait alors ressenti — il était dans sa dix-neuvième année²⁹ —, « une seule chose venait briser l'élan d'une telle flamme : le nom du Christ n'était pas là³⁰ ». C'est aussi cette même raison, cette même absence qui, dix années plus tard, quand il quittera le manichéisme, lui fera écarter les doctrines nouvelles et séduisantes qui se proposaient à lui : « A ces philosophes pourtant, parce qu'ils ignoraient le nom salutaire du Christ, je refusais résolument de confier le traitement des langueurs de mon âme³¹. »

Mais les Manichéens, eux, proclamaient « ton nom à toi, et celui du Seigneur Jésus-Christ, et celui du Paraclet, notre consolateur, l'Esprit Saint³² ». Et Augustin n'a aucun motif de prévention à leur encontre. Bien au contraire, car ces noms de la Trinité chrétienne « ne quittaient pas leur bouche³³ ».

C'était la condition préalable pour que le jeune étudiant de Carthage devînt leur « auditeur » : elle était remplie. Et il y avait une autre raison pour lui d'écouter l'enseignement qu'on lui proposait. Ce qu'il avait vaine-

ment cherché jusqu'alors, voici qu'on le lui annonçait enfin. En effet, écrit-il, « ils disaient : ' Vérité, vérité ! '. Et ils me parlaient beaucoup d'elle³⁴ ».

Nous voici au cœur du problème. Augustin était à l'affût d'une insaisissable « vérité » quand on la lui offrit. *Mais qu'entendait-il alors par vérité ?* S'agissait-il de ce type de vérité qui s'atteint par la science — objet, par exemple, des recherches astronomiques des *mathematici* qu'il connaissait déjà³⁵ et fréquentait encore³⁶ ? On ne voit guère alors pourquoi il eût attendu cette vérité de chrétiens plutôt que de n'importe quels spécialistes de ces « disciplines » mathématiques qui, plus tard, formeront les sections du « quadriuium³⁷ ». Quand Augustin parle de « vérité », il entend évidemment dépasser les horizons limités de l'astronomie mathématique. A son sens toutefois, la science des *elementa mundi* ne doit pas être écartée comme superflue. En effet, ainsi que semble l'enseigner la doctrine de Mani — mais à travers son mythe, il est vrai —, ces « éléments » sont indissociables de la Connaissance totale. Qu'il nous suffise de lire ce chapitre vi du III^e livre des *Confessions* dont l'analyse nous éclaire parfaitement sur l'intelligence de cette *ueritas* :

« Et ils disaient : ' Vérité, vérité ! '. Et ils me parlaient beaucoup d'elle, et jamais elle n'était en eux. Ils débitaient des erreurs non seulement sur toi, qui es vraiment la Vérité, mais aussi sur les éléments de ce monde, ta création³⁸... »

« Oh ! *vérité, vérité*, combien même alors, et du plus profond de mon âme, je soupirais vers toi, quand, si souvent et de mille manières, ces hommes faisaient retentir ton nom devant moi, mais ce n'était qu'un son sur leurs lèvres, et dans la multitude de leurs interminables ouvrages³⁹. »

« ... c'était de toi seule, ô *vérité*, en qui il n'y a ni vicissitude ni ombre de changement, que j'avais faim et soif⁴⁰ ».

Cette *vérité* qu'il cherchait alors, dont le nom retentit, telle une incantation, dans l'appel des Manichéens — *sed tenus sono*, vain bruit, comme le dérisoire égarement de ces haruspices dont les faussetés ne servent qu'à repaître les vents, *uentos pascere*⁴¹ —, cette vérité, c'est donc la découverte de Dieu et Dieu lui-même : *uera ueritas*. Ainsi, aujourd'hui du moins, l'ancien Auditeur ressent-il son pèlerinage de naguère — quête de Dieu —, car, à l'époque, cette démarche était sans doute moins claire et il le reconnaît lui-même implicitement : « ...vérité, combien, même alors (*etiam tum*), ... je soupirais vers toi ».

Ce qu'Augustin attendait donc du manichéisme, ce n'était pas une quelconque vérité « scientifique ». Mais il espérait — et peut-être, nous le verrons plus loin, lui avait-on promis — la doctrine « scientifique » qui le conduirait à sa Vérité plénière, ou du moins une propédeutique, une

méthodologie pour cette *scientia ueritatis*⁴², qui lui ouvrissent les voies de l'intelligence dans la démonstration des théorèmes de Dieu et l'explication de ses mystères.

En fait il s'était fourvoyé. Et il dénoncera plus tard les promesses mensongères qui l'avaient séduit. Au contraire de la science rationnelle attendue, il rencontra, dit-il, une « fable » et même *inaudita milia fabularum*⁴³.

III

A lire ses traités antimanichéens, Augustin présente son adhésion à la secte et les années qu'il y passa comme l'histoire de promesses non tenues dont il aurait été la dupe. Et c'est avec une remarquable constance qu'il accuse ses anciens maîtres, qui, assure-t-il, l'ont abusé.

Nous savons déjà que, au cours de ces années de « catéchuménat » dans la communauté manichéenne de Carthage, pour lui demander de patienter dans sa recherche insatisfaite, on lui annonçait l'arrivée de Faustus. « Les autres Manichéens, quand un hasard m'en faisait rencontrer et que je leur objectais mes difficultés sur tels sujets, ne savaient que répondre, mais ils me promettaient cet homme (*promittebant*). Dès son arrivée, un entretien s'engagerait et il n'aurait aucune peine à les résoudre avec une parfaite clarté, et même de plus graves, si je les lui proposais⁴⁴. » Nous connaissons l'amère déception qui suivit la rencontre avec l'évêque manichéen — le quel apparut aux yeux du jeune Auditeur comme parfaitement *inperitus* et même *ignarus* de ces problèmes⁴⁵.

Toutefois, il ne s'agissait encore là que d'une promesse, fausse certes mais, tout bien considéré, assez anodine : pieux expédient de propagandistes et d'apologistes trop zélés pour calmer la fringale de science du Catéchumène, et qui, de toute façon, ne touchait pas au fond de la doctrine.

Ajoutons tout de suite que ce n'est pas la lecture des *capitula* de Faustus qui viendra démentir, sur ce point du moins⁴⁶, l'appréciation portée dans les *Confessions* par Augustin. Il semble bien en effet que, sur les questions de cosmogonie qui préoccupaient son interlocuteur⁴⁷, les connaissances de l'évêque africain aient été fort modestes. Mais cette ignorance doit-elle être considérée comme une grave lacune dans sa formation proprement doctrinale ? Voilà un assez remarquable exemple qui vient en quelque sorte illustrer déjà l'ambiguïté d'une situation. Augustin attendait de Faustus une « science » qui, dépassant en perfection celle des *mathematici*⁴⁸, se situerait toutefois dans le même ordre : celui des démonstrations étayées sur la rigueur des calculs et confirmées par des constatations *de visu*⁴⁹. Or le docteur manichéen — fidèle successeur d'Adiman-

II, p. 195.

tus —, n'était nullement un expert en astronomie et il n'avait pas à l'être. Telle n'était pas sa « doctrine ». Nous verrons en effet que le simple fait pour un Manichéen de considérer le Soleil et la Lune, ces grands Luminaires dont parlent les *auctores*, comme soumis à des lois, au même titre que les autres éléments du monde physique —, c'est-à-dire de raisonner, à leur sujet, en « scientifique » — constituait une faute qui devait être accusée en confession⁵⁰. Bref, en parlant de Soleil et de Lune, l'Auditeur et le docteur ne pensaient pas aux mêmes « astres ». Ayant vite compris ce qu'Augustin était venu chercher dans la secte — et qu'il ne pourrait y découvrir —, on conçoit que Faustus ait, très habilement, préféré couper court à cette discussion pour orienter la conversation sur la littérature. Il reste que les silences habiles de l'évêque maintenaient fallacieusement le novice dans ses illusions.

Là où l'accusation de l'ancien Auditeur est particulièrement nette, c'est quand il parle de cette promesse qui aurait été faite par les docteurs de la secte et Mani lui-même et, en réalité, ne serait qu'une imposture pour suborner les âmes crédules. Or, dès le début de sa polémique, Augustin formule parfaitement cette accusation, en des termes précis qui reviendront, des années plus tard, dans d'autres traités antimanichéens, tel un leit motiv intervenant toujours au même niveau de l'argumentation dialectique.

« J'ai cru devoir ici faire appel à l'autorité... Mais vous vous abritez, pour ne pas être écrasés par les Écritures, derrière le privilège de dire qu'elles sont falsifiées... Je me tiendrai donc à ma résolution de vous poser des questions, à vous les très grands prometteurs (*magis omnino pollicitatoribus*) de raison et de vérité⁵¹. »

C'est ainsi que, dans le pamphlet qui inaugure la controverse antimanichéenne, le *De moribus Manichaeorum*, Augustin interpelle ses coreligionnaires de naguère.

Quelques années plus tard⁵², d'abord à l'occasion du *De utilitate credendi*, puis — et surtout — dans son commentaire polémique de l'*Epistula Fundamenti*, la charge contre la trompeuse *pollicitatio* revient sans cesse :

« Quel motif me fit, pendant près de neuf ans, mépriser la religion dont le germe avait été mis en moi par mes parents dès mon enfance et suivre ces hommes en Auditeur attentif ? Quel motif si ce n'est qu'ils (...) affirmaient ne pousser personne à la foi si la vérité n'avait pas été clairement établie par une discussion préalable ? Qui n'eût pas été séduit par ces promesses (*quis non his pollicitationibus illiceretur*)⁵³... ? »

« Pour toi (Honoratus)..., rappelle-toi, je t'en prie, à quoi tu t'es laissé prendre, je te le demande, sinon à des grands airs pleins de suffisance et à la promesse de fournir des explications rationnelles (*pollicitatione rationum*)⁵⁴. »

« Mais, jeunes prodiges d'intelligence que nous étions, avec notre étonnant besoin de preuves rationnelles (*miri rationum exploratores*), sans même avoir feuilleté ces Écritures..., nous nous sommes laissé impressionner

par les dires de leurs pires ennemis qui, par une fausse promesse de justification rationnelle (*falsa pollicitatione rationis*), devaient nous contraindre à croire et à vénérer chez eux-mêmes mille fables inouïes⁵⁵. »

« Quand il s'agit de religion, c'est-à-dire d'adorer Dieu et de l'atteindre par l'intelligence, les derniers maîtres à suivre sont ceux qui nous défendent de croire en nous promettant d'emblée une argumentation rationnelle (*rationem promptissime pollicentes*)⁵⁶. »

« D'abord il faut leur demander de s'expliquer sur cette raison qu'ils promettaient (*ratio quam pollicebantur*), sur ces reproches de témérité, sur leur prétention à la science (*praesumptio scientiae*)⁵⁷. »

« Mais chez vous, où il n'y a rien de tel qui m'attire et me retienne, je ne trouve rien d'autre qu'une retentissante promesse de vérité (*personat ueritatis pollicitatio*)... mais, si vous ne faites que promettre la vérité sans la montrer (*si autem tantummodo promittitur, et non exhibetur*), personne ne pourra me détacher de la foi⁵⁸... »

« C'est là, vous le voyez, promettre mais non montrer la vérité (*pollicitatio est, nondum exhibitio ueritatis*). Vous remarquerez aussi très facilement que, sous le voile de cette promesse (*isto uelamine*), n'importe quelles erreurs peuvent se parer de couleurs séduisantes⁵⁹... »

« Mani, qui a voulu agencer, dans sa notion de Ténèbres, les natures qu'il a connues ici-bas, est donc pleinement convaincu d'erreur... Est-ce donc qu'après avoir promis la science doctrinale à grand renfort de discours (*iam uerbosus doctrinae pollicitator*), tu voudrais me forcer à croire⁶⁰ ? »

On retrouve la même idée exprimée à deux reprises dans la *question* 68 du *De diuersis quaestionibus LXXXII*⁶¹.

La formulation est parfois différente dans l'expression verbale. Ainsi, au lieu de parler de *falsa pollicitatio*, l'ancien Auditeur accuse « ceux qui nous invitent (*qui nos inuitant*) à connaître des choses avec certitude et finissent par nous ordonner d'en croire d'autres dans l'incertitude⁶² ». Ailleurs, il met en scène ceux qui se déclarent les garants de la vérité — *sponsores ueritatis* — et il nous engage à ne pas donner notre adhésion à ces prétendus guides (*hi sequendi non sint, qui se pollicentur ratione ducturos*)⁶³. Souvent enfin il dénonce le mensonge, dont il se dit lui-même victime, de ceux qui « promettent la vérité sans voile et sans mélange (*ab eis promissum, apertum et sincerum uerum*)⁶⁴ ». En effet, si « cette promesse (*qua promissa*) réjouit l'âme humaine⁶⁵ », la vérité promise reste toujours à montrer⁶⁶.

A l'occasion du *Contra Epistulam Fundamenti*, Augustin met directement en cause Mani lui-même et les vaines promesses qui selon le polémiste, se relèvent dans ce document :

« Si donc je refusais d'admettre cela de la part de Mani — car il n'a pas promis de me dire ce que je serais contraint de croire (*non enim ea promisit, quae cogere credere*) mais ce que je puisse connaître sans aucune ambiguïté —, comment n'opposerais-je pas le même refus quand il avance des assertions non seulement incertaines, mais encore incroyables⁶⁷ ? »

« Vous savez bien avec quelle véhémence vous avez coutume de rabrouer ceux qui croient sans réfléchir et, au surplus, Mani, qui vient de commencer à raconter des histoires incertaines, m'avait promis, il y a un instant, une science totale et assurée (*plenam ac firmam scientiam paulo ante promiserit*)⁶⁸. »

« Dans la crainte d'une telle réponse, il (Mani) noie les simples dans le brouillard en commençant par leur promettre des connaissances certaines (*primum pollicens rerum certarum cognitionem*) et il leur impose ensuite de croire en des choses incertaines⁶⁹. »

Quelle que soit la formulation à laquelle il recourt — et ces exemples sont assez explicites à ce sujet —, dans tous les cas, Augustin accuse Mani et sa doctrine de promesses non tenues, bien plus, de promesses fallacieuses. Comme le miroir aux alouettes que les oiseleurs — *insidiosi aucupes*⁷⁰ — font étinceler pour que le gibier vienne se prendre dans les rets — *illicetur*⁷¹ —, Mani et, à sa suite, tous ses sectateurs font la promesse la plus séduisante qui soit : atteindre la pleine vérité par la science et ses démarches rationnelles.

La séduction de la claire raison, voilà bien, nous dit Augustin, le piège habile qu'il n'a su éviter et dans lequel lui-même fera tomber d'autres imprudents, tels Honoratus et Romanianus⁷².

On ne peut pas ici ne pas être impressionné par l'accent de vérité et de sincérité de l'ancien Auditeur quand il confesse — et combien de fois ! — son irrésistible attirance vers ce que, plus tard, il qualifiera de vain mirage, mais dont il conservera toujours, semble-t-il, aux replis de son âme, la secrète nostalgie : les certitudes tranquilles d'une connaissance étayée sur les assises des preuves rationnelles. C'est cette vérité « scientifique » qu'Augustin — *adulescentis animus cupidus veri*⁷³ — attendait alors du manichéisme. C'est d'elle qu'il s'était senti frustré.

Cette *cognitio*, ce *uerum*, il les qualifie — et c'est ainsi sans doute qu'on les lui avait promis — en termes absolus qui, il faut le remarquer, correspondent parfaitement au manichéisme, « toujours extrême et radical en ses conceptions »⁷⁴. Entendons qu'il s'agit d'une vérité indiscutable, d'une connaissance totale, « manichéenne », en ce sens qu'elle ne peut être que « lumière », certitude définitive.

IV

« Tu le sais bien, Honoratus. Si nous sommes tombés aux mains de ces hommes, c'est pour cette seule raison : ils prétendaient laisser de côté le poids écrasant de l'autorité et, par la pure et simple raison, amener à Dieu et délivrer de toute erreur ceux qui voudraient bien devenir leurs Auditeurs⁷⁵. »

Aller à Dieu par les voies de la raison — *mera et simplici ratione* —, être libéré de toute erreur — *errore omni* : la conduite vers Dieu, qui est,

en fait, retour et introduction en Dieu (*introduciturus ad Deum*), par la pure et simple Lumière de la « raison », infaillible enfin parce qu'enfin libérée de l'erreur des Ténèbres, tel est bien l'idéal supérieur vers lequel l'enseignement de Mani se propose d'amener tous ceux qui l'écoutent. Et c'est à ce niveau préliminaire qu'il nous fait nous arrêter, car c'est là que s'amorce le malentendu. L'Auditeur, qui attendait vainement la doctrine promise pour remplacer les incertitudes de la foi, ne verra, dans le message du prophète perse, qu'une incroyable fable.

Pour qui veut tenter de comprendre la cause de la tension au cours du dialogue entre les docteurs manichéens et Augustin — dialogue qui, après la rupture avec la secte, devait aboutir à une suite de controverses aussi acharnées que stériles —, le problème *essentiel* est de savoir ce qu'entendait l'ancien Auditeur quand on lui parlait de raison et de science et, en premier lieu, de quel type d'herméneutique⁷⁶ il pensait que relève la théodicée manichéenne. À écouter Augustin lui-même, témoin privilégié en même temps qu'adversaire, il semble bien aussi que ce problème occupe une place fondamentale dans la doctrine qu'il veut battre en brèche. C'est pourquoi, en effet, il s'efforce, en de nombreuses et très explicites déclarations, d'exposer comment, à son sens, le manichéisme présente sa démarche. Selon le polémiste, la doctrine manichéenne prétendrait se proposer à travers la maïeutique d'un rationalisme systématique. Et, sur ce sujet de la « science » et de la « raison », les formules du *De libero arbitrio*⁷⁷ sont sans équivoque.

Augustin attend donc du manichéisme qu'il soit fidèle à ce que, à ses yeux, il a promis : une *exhibitio ueritatis*⁷⁸. Et, pour ce faire, une argumentation rationnelle est nécessaire, car c'est au nom de la raison — *nomine rationis*⁷⁹ — que la doctrine proclame sa « vérité ». Il est donc parfaitement logique⁸⁰ quand il exige de ses interlocuteurs — devenus ses adversaires — qu'ils rendent raison⁸¹ de leurs dogmes. Le Manichéen Secundinus a bien traduit cette exigence de vérité « palpable » que, comme l'apôtre Thomas, réclame son correspondant d'Hippone : « Ne t'imagines pas que tu vas palper, toi qui naguère as vu⁸². » Mais celui-ci, nullement satisfait de cette « vision » dont fait état l'Auditeur romain, réclame une argumentation d'un autre genre, du type de ces lois établies par les sciences exactes — *regulae indagatae*⁸³ —, comme celles qu'avaient découvertes les *mathematici*, qui annoncent les éclipses selon un calcul infaillible. Et il demande : « Révélez (*pandite*) la vérité⁸⁴... » ; « Montre-moi (*ostende*) que Mani est l'Esprit-Saint, et je croirai, même sans le saisir, que ce qu'il dit est vrai, ou bien montre-moi (*ostende*) que ce qu'il dit est vrai, et je croirai, même sans le comprendre, qu'il est le Saint-Esprit... Mais tu ne veux me montrer (*ostendere*) ni ceci ni cela⁸⁵ » ; « Voici ce que je disais : on doit me démontrer (*demonstrari*) la vérité⁸⁶... » ; « Quand on lui (Mani) demande de nous faire savoir au moins que ces choses lui ont bien été montrées (*monstrata*), de nouveau il reste court⁸⁷... ».

« La gloire première et principale qu'ils attribuent à leur fondateur, c'est, disent-ils, qu'il lui a été réservé d'être celui qui devait venir en dernier lieu pour résoudre (*soluenda*) et démontrer (*demonstranda*) les divins mystères, contenus sous forme figurée dans les Écritures. Et c'est pourquoi, ajoutent-ils, après lui, il ne viendra plus d'autre docteur (*doctorem*) de la part de Dieu, parce que ce dernier n'a rien dit par allégorie et en figure, mais il a donné la clef (*aperiret*) de ce qui, chez les anciens, se présentait de cette sorte et qu'il l'a exposé (*monstraret*) d'une façon parfaitement claire, tous nœuds débrouillés⁸⁸. »

Pour que la démonstration et l'exposé (*demonstrare* — *monstrare*) soient *probants*⁸⁹, et *convaincants*⁹⁰, la *solution*⁹¹ devra préalablement être *discutée*⁹². Il ne s'agit pas en effet d'une « vérité » imposée par une autorité mais du résultat d'une élaboration rationnelle. Les « raisons »⁹³ avancées devront présenter les caractères requis pour conférer à la « doctrine » valeur apodictique.

V

« Ce que je vous demande est juste, ce me semble : à la condition, bien sûr, que je ne prierai pas avec vous, ne participerai pas à vos assemblées, ne prendrai pas le nom de manichéen tant que vous ne m'aurez pas fourni une raison manifeste, exempte de toute obscurité (*sine ulla caligine rationem perspicuam*) de tout ce qui a rapport au salut de l'âme⁹⁴. »

Sine ulla caligine : Augustin récuse *a priori* toute argumentation fumeuse — et la présentation mythique ne peut qu'être une ténébreuse mystification pour noyer les naïfs dans le brouillard — *offundit nebulas impenitis*⁹⁵.

La vérité ne doit jamais laisser place au doute — *ut in dubium uenire non possit*⁹⁶, *de qua dubitare non possim*⁹⁷, *sine ulla dubitatione*⁹⁸. Et c'est Mani lui-même, remarque Augustin, qui nous a assurés « que nous pourrions arriver à savoir *sine ulla ambiguitate* ce que nous cherchions »⁹⁹. Cet aspect de la connaissance est capital pour l'ancien Auditeur et il faut remarquer toute son insistance :

« On doit me démontrer (*demonstrari*) la vérité de telle façon que je puisse y parvenir sans aucune ambigüité (*sine ulla ambiguitate*)¹⁰⁰. »

Cette insistance est pleine d'enseignement. Elle souligne un point essentiel : l'« ambigüité » de la vérité manichéenne. Or, pour Augustin, la vérité attendue du manichéisme ne devrait avoir nul besoin d'être soumise à un décryptage ou à une exégèse, qui écarte le revêtement de la « fable » pour en saisir la leçon cachée. Il n'y a pas d'ambigüité là où la vérité est toute nue : *apertum et sincerum uerum*¹⁰¹, sans voile et sans mélange. C'est là d'ailleurs toute la différence entre *savoir* et *croire* : « Il sait lui (Mani) parce que tout cela lui est montré très ouvertement (*apertis-*

*sime*¹⁰²) », et ne devait-il pas ouvrir (*aperire*) les anciennes Écritures qui parlaient par allégories¹⁰³ ? « J'agis d'une façon bien plus juste et plus prudente si, une fois que j'ai cru aux catholiques, je passe dans ton camp à la seule condition qu'au lieu de m'ordonner de croire, tu me permettes de savoir par des raisons parfaitement claires et évidentes (*apertissime ac manifestissime*¹⁰⁴) ».

Et, à vrai dire, cette exigence de science « ouverte » semble bien correspondre aux promesses de Mani. Traitant d'un des problèmes les plus abscons de l'anthropologie — la transmission de la Lumière au Prince de la *gens tenebrarum* par ses compagnons —, l'hérésiarque disait lui-même :

« De quelle manière ils lui donnèrent la Lumière qu'ils avaient, on doit l'examiner. Car cela on le trouve exposé à travers toutes les divines Écritures et les mystères célestes. Il est du reste très facile de comprendre comment les sages l'ont reçu : en effet cet enseignement se laisse connaître directement et clairement (*coram aperteque*) à quiconque veut regarder (*intueri*) fidèlement et avec sincérité¹⁰⁵. »

Remarquons toutefois au passage — nous aurons à revenir plus loin sur cette question fondamentale — que la claire connaissance, qui est celle des *sapientes* (ceux qui vivent de la « science authentique), n'est pas le fruit d'une démonstration « rationnelle » mais l'aboutissement d'une *uera ac fidelis intuitio*.

C'est Mani encore qui, parlant de l'erreur des peuples au sujet de l'origine d'Adam et d'Ève, écrit : « S'ils avaient réussi à connaître d'une façon évidente (*manifesto cognoscere*) la génération d'Adam et d'Ève, ils ne seraient jamais sujets à la corruption et à la mort¹⁰⁶ ». On comprend fort bien pourquoi l'ancien Auditeur, décidément très attentif à la terminologie des *auctores* de la secte, se sent en droit d'exiger de l'enseignement proposé qu'il soit parfaitement clair. Dans le *Contra Epistulam Fundamenti*, il relève donc, immédiatement après la citation de Mani :

« Ainsi on nous promet la connaissance manifeste (*manifestam ergo cognitionem*) de cette question comme devant nous faire échapper à la corruption et à la mort¹⁰⁷. »

Pour le polémiste, il semble évident que cette *manifesta cognitio* — sur laquelle il revient toujours pour rappeler la promesse, fallacieuse à son sens, qui en a été faite¹⁰⁸ — est parfaitement irréductible à un enseignement qui revêt les apparences de la « fable ».

Certes, il n'ignore pas qu'une Écriture peut livrer son contenu sous la forme d'une allégorie¹⁰⁹, mais, fait remarquer Augustin, l'allégorie ne saurait concerner l'enseignement de Mani : celui-ci n'est-il pas venu pour manifester la vérité, dénouer les allégories (*enodate manifesteque monstrare*¹¹⁰) ? Et, quand on lui annonçait la venue de Faustus, ne lui promet-

tait-on pas que, quels que fussent ses problèmes, l'évêque manichéen pourrait parfaitement les débrouiller (*enodatissime expedirentur*¹¹¹) ?

Une *ueritas enodata*¹¹², dont toutes les attaches qui l'enferment sur elle-même soient dénouées, voilà ce que l'ancien Auditeur avait espéré. Mais la clé (*aperire*¹¹³) et la solution (*soluere*¹¹⁴) attendues n'avaient pu être fournies, même par le plus illustre docteur de la communauté de Carthage :

« Je me pris à désespérer de pouvoir trouver en lui (Faustus), pour ces problèmes qui m'agitaient, éclaircissements et solutions (*aperire atque dissoluere*)¹¹⁵. »

Des années durant, Augustin avait cherché la *ratio perspicua*¹¹⁶, mais il voulait l'atteindre par les voies ordinaires de la raison :

« Peut-être va-t-il nous fournir quelques raisons (*aliquibus rationibus*) grâce auxquelles tout cela deviendra transparent (*ea perspicua... faciat*)¹¹⁷. »

C'est bien ainsi qu'il avait espéré aboutir à la clarté des évidences absolues¹¹⁸ et des certitudes définitives :

« Je ne suis pas venu pour croire des choses inconnues, mais pour connaître des choses certaines (*certa cognoscere accessi*)¹¹⁹. »

Augustin ne varie jamais quand il analyse les causes de son adhésion au manichéisme. Il ne cesse jamais non plus d'interpeller ses protagonistes sur la seule question qui lui semble fondamentale (car tout le reste, à ses yeux, n'est que pure affabulation) : la *science certaine* qui lui permettrait d'*appréhender par la raison l'objet même de la foi*. En définitive, il recherche l'« intelligence » de Dieu, but suprême que les Écritures de Mani ne lui ont pas permis d'atteindre — ou qu'il n'a pas su lire.

« Je professe, quant à moi, la foi catholique, et je sens déjà que, par elle, je parviendrai à la science certaine (*ad certam scientiam*). Mais toi, qui cherches à ébranler ma foi, donne-moi, si tu peux, la science certaine (*certam scientiam trade, si potes*)¹²⁰. »

VI

Scientia certa, certa — et *certissima* — *cognitio*¹²¹, *rerum certarum cognitio*¹²², c'est toujours la même exigence que pose le polémiste pour acculer ses anciens coreligionnaires, persuadé qu'il est que la longue et dérisoire fable de Mani n'est que rêverie, mensonge, néant : *deliramenta, mendacia, uanitas*¹²³.

Le temps n'est plus où le jeune « littéraire » — d'autant plus séduit

par les sciences des nombres que ses connaissances mathématiques et techniques étaient plus limitées et primaires¹²⁴ — avait espéré découvrir dans l'enseignement de Mani le rigoureux binôme « connaissance scientifique et Vérité¹²⁵ ».

Rappelant les sentiments qui étaient encore les siens même dans les premiers temps qui suivirent sa rupture avec le manichéisme, il écrira dans les *Confessions* :

« Je voulais, sur les réalités invisibles, que ma certitude fût du même ordre que celle de 7 plus 3 égalet dix¹²⁶. »

Enfin faut-il rappeler ici qu'après l'engouement pour le manichéisme et le total échec auquel aboutit la longue expérience, après la rencontre avec Faustus¹²⁷, l'ancien Auditeur avait adopté une prudente expectative ? Il avait refusé, on le sait, de s'engager dans une nouvelle voie, attendant toujours la lumière de quelque certitude — *donec aliquid certi eluceret quo cursum dirigerem*¹²⁸.

Il y a toutefois quelque chose de cette période qui demeure vivace. Non pas certes le désenchantement, ni même le désappointement : à l'époque où il écrit ses traités contre la secte, le polémiste a surmonté depuis longtemps la crise qui accompagna le lent effondrement des anciens rêves. Mais, mal dissimulé au fond de l'amour propre, surgissant par à-coups dans les diverses phases de la controverse, survit le sentiment irritant d'avoir été dupé, et doublement dupé.

Non seulement Augustin n'avait pas bénéficié de cette « science » désirée dont, il n'en doutait pas, promesse lui avait été faite, et c'était déjà assez pour s'estimer berné. Mais il y avait plus.

Les Manichéens, ces « grands prometteurs de raison et de vérité », avaient coutume de ridiculiser la *superstitio quaedam puerilis*¹²⁹, ce scrupule enfantin qui traumatisait ou inhibait — *terrebat* — les fidèles de l'Église catholique, soumis aux méthodes d'une hiérarchie autoritaire — *iubentes* : « ... on nous imposait de croire (*fidem ... imperari*) avant de réfléchir, disaient-ils¹³⁰ ». Or qu'avait-il découvert lui-même dans l'enseignement de Mani, sinon un dogme imposé, qui exigeait une adhésion irraisonnée, une croyance en de fabuleux développements, qui non seulement n'avaient aucune valeur religieuse, mais, même sur le simple plan des sciences exactes, étaient en contradiction avec des connaissances établies en toute certitude ?

C'était là, au sentiment d'Augustin, une grossière imposture qui démontrait les manœuvres de ses adversaires. Ils critiquaient et n'avaient pas assez de sarcasmes pour la foi imposée aux ouailles de la *Catholica* par les doctrinaires de l'appareil ecclésiastique — tactique habile des propagandistes de la secte en vue de débaucher des Catholiques pour s'en faire des « auditeurs¹³¹ ». Et voilà que, pour leur part, ils adoptaient la même

démarche de croyance, sans rapport avec les exigences scientifiques, abusivement vantées, faisant aussi appel aux mêmes intolérables pressions pour « inculquer » leurs dogmes :

« Ils n'en finissaient plus de discuter, en long et en large et avec une extrême passion, des erreurs des simples. C'était là chose fort aisée — je m'en suis aperçu bien tard — pour n'importe quelle personne plus ou moins cultivée. Aussi, quand, là-dessus, ils nous inculquaient (*inserebant*) une de leurs thèses, nous nous croyions tenus de l'adopter, faute de mieux, ne voyant rien d'autre à quoi nous raccrocher¹³². (...) Or comme il s'en faut que nous ayons, nous, accordé une telle bienveillance aux auteurs par lesquels, selon le témoignage d'une tradition très ancienne, le Saint-Esprit a parlé ! (...) Nous avons jugé qu'il n'y avait là-dedans rien à croire. Nous nous sommes laissé impressionner par les dires de leurs pires ennemis, qui, par une fausse promesse d'explication rationnelle, devaient nous contraindre (*cogeremur*) à croire et à vénérer chez eux-mêmes mille fables inouïes¹³³. (...) Il ne me plaît pas de croire et, d'autre part, vous allez contre vos promesses en m'ordonnant de croire (*fidem potius imperando*) au lieu de m'expliquer sur la base d'une argumentation rationnelle¹³⁴. »

Que cette pression, ou du moins cette sollicitation pour entraîner la croyance en l'enseignement tiré des *auctores* — manœuvre dont des Auditeurs attentifs, comme Augustin, devaient avoir conscience et dont ils éprouvaient un réel malaise — fit partie d'une méthode courante, rien ne permet d'en douter. Notons que c'est à Honoratus, l'ami manichéen demeuré fidèle à la secte, pris ici comme témoin, que, dans ces pages du *De utilitate credendi*, l'ancien zélateur rappelle des souvenirs communs : « *Nosti enim Honorate*¹³⁵... ». Or, si les agissements incriminés avaient été de pures inventions de polémiste peu scrupuleux d'objectivité, ce n'est pas ainsi qu'agirait le nouveau prêtre catholique pour tenter de remettre dans la voie droite une personnalité à l'esprit aussi indépendant et critique¹³⁶ que l'était celui qui fut un de ses meilleurs compagnons de jeunesse à Carthage.

Cinq années plus tard, écrivant le *Contra Epistulam Fundamenti*, c'est encore cette même manœuvre captieuse, dont il fut la victime, qu'Augustin dénoncera :

« Vous savez bien que je suis convenu de ne rien admettre sans preuve de ce que vous avancez. Je vous demande donc quel est ce Mani. Vous répondez : ' C'est l'apôtre du Christ '. Je ne le crois pas. Là-contre tu n'as rien à dire ou à faire. Car tu promettais la science de la Vérité¹³⁷ et voici maintenant que tu me forces à croire (*cogis ut credam*) ce que j'ignore¹³⁸. (...) Ainsi donc, ou bien vous laissez de côté tous vos livres et, par la discussion¹³⁹, déployez donc une vérité dont je ne puisse douter¹⁴⁰, ou bien apportez des livres tels que par eux ne me soit pas imposé, avec une arrogante autorité, ce que j'ai à croire (*arrogantia imponantur quod credam*), mais me soit clairement montré, et sans mauvaise foi, ce que j'ai à savoir¹⁴¹. (...) Tu n'as pas d'autre choix que de louer ce que tu crois et de te moquer de ce que je crois. Mais, comme, à mon tour.

je louerai ce que je crois et me moquerai de ce que tu crois, que nous reste-t-il à penser et à faire, sinon à laisser là ceux qui nous invitent à connaître des choses certaines et nous ordonnent ensuite de croire des choses incertaines (*et postea imperant ut incerta credamus*¹⁴². »

C'est ce même grief d'autoritarisme arbitraire, longuement formulé à l'occasion du commentaire polémique de l'*Epistula Fundamenti* — *cogere*¹⁴³, *imperare*¹⁴⁴, *iubere*¹⁴⁵ —, que l'on retrouve encore exprimé au livre V des *Confessions*. L'ancien Auditeur expose ici clairement le genre d'*explication rationnelle* — devant aboutir à une *connaissance exacte* par une *démarche certaine* — qu'il avait vainement attendue :

« Ils (les philosophes) ont énoncé cependant, sur la création elle-même, maintes conclusions exactes que je conservais en mémoire. Et j'en trouvais l'*explication rationnelle par le calcul et l'ordre du temps et les visibles attestations des astres*. Et je comparais ces données aux dires de Mani, qui a écrit sur ce sujet de prolifiques extravagances. Et je n'y trouvais l'explication ni des solstices, ni des équinoxes, ni des éclipses, ni d'aucun des phénomènes sur lesquels les livres de la philosophie profane m'avaient instruit. Or là on m'enjoignait de croire (*ibi autem credere iubebat*). Et cette croyance ne concordait pas avec les raisonnements confirmés par les calculs et le témoignage de mes yeux. C'était même un point de vue diamétralement opposé¹⁴⁶. »

VII

Dans cette question fondamentale de la « fable » manichéenne, telle qu'elle est présentée et critiquée par Augustin, il importe ici, avant de conclure de souligner un point important.

Naturellement, tout au cours de l'analyse des textes présentés, on a pu relever la terminologie utilisée pour établir les parallèles antithétiques entre la connaissance et la foi. La première procure des vérités scientifiques, l'autre n'aboutit qu'à des opinions incertaines : *cognoscere* — *credere*¹⁴⁷ ; *scire* — *credere*¹⁴⁸ ; *doctrina* — *credere*¹⁴⁹ ; *rationem reddere* — *credere*¹⁵⁰ ; *cognitio* (ou *ratio*) — *credulitas*¹⁵¹ ; *cognitio* — *fides*¹⁵² ; *ratio* — *fides*¹⁵³ ; *ratio* — *fabula*¹⁵⁴ ; *scientia/ueritas* — *superstitio*¹⁵⁵. Telle est « la différence entre savoir et croire¹⁵⁶ ». Et, ce qu'Augustin reproche à la secte, c'est d'être devenu manichéen non pas « en connaissant des vérités certaines, mais en ajoutant foi à des assertions incertaines (*non certa cognoscendo, sed incerta credendo*)¹⁵⁷ ».

Cependant, on s'en doute bien, l'auteur du *De utilitate credendi* ne veut pas faire le procès de la foi. Mais qu'on ne compte pas non plus sur lui pour se faire l'apologiste d'un fidéisme satisfait. La raison doit avoir le dernier mot :

« Mais peut-être est-ce justement sur ce point que tu désires te faire

une raison, pour bien te convaincre que tu ne dois pas, pour t'instruire, mettre la raison avant la foi¹⁵⁸. »

Certes, « s'il est immoral de croire quelqu'un sans raisonner (*sine ratione cuiquam credere*¹⁵⁹) », la méthode proposée, elle, n'a rien de répréhensible et elle ne tombe pas sous l'accusation de *temeritas*, car ce n'est pas une démarche aveugle. C'est même la méthode salutaire par excellence (*saluberrima*) et indispensable pour rendre la santé aux esprits malades¹⁶⁰. L'important est de savoir choisir sa croyance, c'est-à-dire de croire avec discernement :

« ... à tant faire que de croire des choses inconnues, pourquoi ne croirais-je pas plutôt ce qui a pour soi le consentement des savants et des ignorants et qui repose, chez tous les peuples, sur la plus solide des autorités¹⁶¹ ? »

Il reste que le but ultime est toujours celui que recherchait l'ancien Auditeur, celui que promettaient les docteurs de la secte — mais, sous des mots identiques, chacun avait alors ses propres conceptions : la *science de la Vérité*. Or on sait, nous dit le polémiste, que, pour les Manichéens, « ouvrir la source du savoir sans imposer ce joug de la foi (*non iugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire*)¹⁶² » — « argument majeur de leur controverse » contre l'Église catholique — n'était en réalité qu'une promesse pleine « de duperie et d'arrogance¹⁶³ ». Il ne restait donc pas d'autre choix que de se mettre à l'école de ceux qui

« ... invitent d'abord à croire (*prius credere*) ce que nous ne pouvons pas encore voir, afin que, devenus plus forts par la foi (*fide*), nous méritions de comprendre (*intelligere mereamur*) ce que nous croyons, non pas sur la parole des hommes, mais sur celle de Dieu lui-même, éclairant et affermissant du dedans notre esprit¹⁶⁴ ».

Le *prius credere* ne prétend pas reconnaître à la foi une priorité « qualitative » sur la connaissance : il ne désigne qu'une antériorité dans la démarche méthodologique (*ab initio*). On connaît la recommandation que faisait Augustin à son adversaire Felix : « Puisque tu veux découvrir la vérité..., tu pourras, si quelque chose t'incite à faire plus ample connaissance avec la foi catholique, être instruit à partir d'un début de foi (*ab initio fidei*)¹⁶⁵. » Ainsi on trouve déjà dans ces lignes toute la doctrine augustinienne sur la nécessaire complémentarité des activités antithétiques de la *scientia* et de la *sapientia*¹⁶⁶, et l'on ne peut pas ne pas évoquer ici ces formules célèbres qui illustreront ce « rythme » : « Il te faut comprendre pour croire. Crois, oui, mais que ce soit afin d'être à même de comprendre¹⁶⁷ » ; « *Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*¹⁶⁸. »

Mais prétendre conduire aux radieuses évidences de la connaissance en partant des démarches hasardées de la foi, n'est-ce pas là une singulière méthode, rappelant celle que conseillera Pascal aux incroyants en

quête de foi : « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin... : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien... Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira¹⁶⁹. » Les Manichéens, quant à eux, ne critiquaient rien tant que l'« abêtissement » de cette foi dont l'Église catholique assurait qu'elle doit permettre d'atteindre les vérités supérieures. Et, pour sa part, Augustin n'était pas prêt à recevoir le message de la *fabula* pour y découvrir les certitudes de la Gnose.

VIII

Pour l'évêque d'Hippone — nous le savons après ces analyses qui nous ont fait saisir, comme *en creux*, quelques aspects de cette « science » apportée par l'hérésiarque perse —, le manichéisme n'est qu'une *superstilio*¹⁷⁰ faisant appel à la *credulitas*¹⁷¹. Mais il ne semble pas que ç'ait été la « fable » pour elle-même — ou elle-même — qui ait empêché l'Auditeur de Carthage de « progresser » (*proficere*¹⁷²) dans la secte. Il n'ignorait pas en effet que, sous son revêtement, le mythe était riche de vérité :

« *Je pensais que, sous de tels voiles, ces hommes cachaient quelque chose de grand qu'ils me dévoileraient un jour*¹⁷³. »

Pour que le mythe puisse s'ouvrir sur sa *signification véritable* et livrer sa richesse cachée, il eût fallu le code qui permet de déchiffrer, la lumière qui traverse l'opacité du voile, bref, pour reprendre la terminologie augustinienne, il eût fallu que la fable soit *perspicua*, transparente.

C'est ici que les *circuitus erroris* — dont parle l'auteur des *Confessions*¹⁷⁴ pour désigner son périple manichéen — font songer au cercle vicieux.

En effet, pour pouvoir « progresser » dans sa communion au manichéisme — vers une pleine insertion dans l'Église de Mani et donc par l'information et la formation réservées aux Élus —, Augustin avait besoin d'être parfaitement initié à l'intelligence du mythe. Rigoureusement hermétique pour le profane, la *fabula longa* n'était révélée dans ses dimensions grandioses qu'à l'intelligentsia des Saints, les parfaits Gnostiques. Or cette « initiation¹⁷⁵ » nécessaire est *radicalement* impossible pour l'Auditeur « rationaliste ». La démarche qu'il attend — et qu'il exige — de suivre est en effet tout à fait étrangère aux voies du manichéisme.

Ajoutons toutefois que cette situation de profane ne diminue en rien la qualité du témoignage d'Augustin sur l'appareil du manichéisme. Un professeur de sciences religieuses peut bien ne pas adhérer à la foi dont le dogme qu'il expose est le support. Et nous savons que l'ancien Auditeur

avait été particulièrement studieux et que, sur tels aspects « techniques », il n'avait rien à apprendre de la hiérarchie manichéenne de Carthage. Une réserve importante s'impose néanmoins : si le dossier que nous devons à Augustin est celui d'un remarquable observateur, ce n'est jamais celui d'un « initié ». En revanche, la marque du polémiste est partout présente, plus ou moins visible, et il faut y prendre garde.

Nous pouvons répondre ici à la question posée au début de ce chapitre. S'il est vrai qu'Augustin n'a pas découvert dans la secte son manichéisme, on ne peut toutefois retenir qu'il s'était lui-même forgé, *a priori*, une fausse image de la doctrine et qu'il serait donc — à compter du départ — responsable de sa propre mésaventure. Lui-même, dans son plaidoyer *pro domo* — dont on ne saurait nier l'intérêt mais qui doit cependant être accueilli avec circonspection¹⁷⁶ —, ne cesse de se présenter comme la victime de propagandistes prônant un séduisant rationalisme à prétention scientifique¹⁷⁷. Leur système, en fait — nous le verrons dans le prochain chapitre —, n'était qu'une superstructure complexe destinée à recouvrir une plus haute Science, la *gnose*.

L'Auditeur demeura donc « bloqué » aux portes du mythe fabuleux¹⁷⁸, dans l'inutile attente d'en saisir la portée par la simple raison — alors qu'il s'agissait de Raison, qui est Révélation — et dans le vain espoir de lumières — alors que la Religion de Mani apportait la Lumière qui doit devenir Illumination, mais où lui, Augustin, n'a vu qu'illusoire mirage.

CHAPITRE II

Les voies de la Gnose

« Haec sunt, inquit (Manichaeus), salubria uerba ex perenni ac uiuo fonte quae qui audierit et isdem primum crediderit, deinde, quae insinuant, custodierit, numquam erit morti obnoxius, uerum aeterna et gloriosa uita fruatur. Nam profecto beatus est iudicandus, qui hac DIVINA instructus COGNITIONE fuerit, per quam liberatus in sempiterna uita permanebit. »

Epistula Fundamenti

(*C. Epist. Fundam.*, 11, 12, p. 206, 18)

« Nec caecis sol exortus est
nec surdis uox audita est
nec dapes mortuis preparatae. »

SECUNDINUS

(*Ad Augustinum epistula*, p. 900, 16)

I

Faustus déclarait hautement dans ses *capitula* qu'il avait besoin de « raisons » pour donner son assentiment et il se plaisait à faire état d'un bel esprit critique de libre penseur, plein de morgue pour ses adversaires et leur mentalité bornée¹. A la différence de l'Auditeur Secundinus, qui mettait en garde Augustin contre la tentation de rechercher des preuves « palpables² » avant d'accorder son assentiment, l'évêque manichéen citait en exemple l'attitude de l'apôtre Thomas :

« Le Christ n'a pas dédaigné de dissiper le doute de l'apôtre Thomas concernant sa personne, mais lui a montré les cicatrices de son corps pour remédier aux plaies de son âme. Il ne lui a pas dit : ' Si tu es mon disciple tu dois croire ; si tu ne crois pas, tu n'es pas mon disciple ! ... — Mais, dis-tu, il proclame plus heureux, ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. — Si tu penses que ces paroles signifient qu'il faut tout croire sans raison et sans jugement, reste donc plus heureux que moi dans ta béate ignorance ; pour moi, je me contente d'être simplement heureux, mais en raisonnant sur ce que j'entends³. »

Une première démonstration de cette indépendance de jugement consistera dans l'étude « objective » des documents scripturaires qui nous sont parvenus :

« La foi enseignée par Mani m'a rendu ferme et m'a montré dès l'abord qu'il ne fallait pas croire sans preuve à tout ce qui se lit et a été écrit comme venant du Sauveur, mais examiner si cela est vrai, sain et sans altération⁴. »

On sait que ces affirmations grandiloquentes, destinées à des fins apologétiques, dissimulaient en réalité une attitude singulièrement timorée quand il s'agissait d'appliquer ces principes de critique aux *auctores* de la secte⁵.

Sans doute, Augustin avait déjà quitté la communauté manichéenne à l'époque où Faustus écrivait son catéchisme de controversiste⁶. Toutefois, les témoignages concordants des traités antimanichéens attestent que ce genre de proclamation devait être monnaie courante. On conçoit donc fort bien que le jeune étudiant, séduit par ceux qu'il considérait comme des esprits forts, ait tout naturellement reçu ces professions de foi, ou plus précisément ces déclarations de « science », au sens obvie du terme, tel qu'il l'avait entendu et observé par exemple chez les *mathematici*. Et, pour une nouvelle preuve, puisqu'il est question ici des *capitula* de Faustus, voici encore, pour clore le long dossier ouvert au chapitre

précédent, cette déclaration d'Augustin qui se lit à la fin du XXXIII^e et dernier livre du *Contra Faustum* :

« Et si vous prenez, pour ainsi dire, la raison pour guide, songez d'abord à qui vous êtes exactement, combien vous êtes incapables de saisir la nature, je ne dis pas de Dieu, mais de votre âme ; de la saisir, bien sûr, comme vous dites vous-mêmes le vouloir ou l'avoir voulu, par un raisonnement absolument sûr et non par une crédulité absolument inconsistante (*certissima ratione, non uanissima credulitate*)⁷. »

Or, nous l'avons assez vu, cette *certissima ratio*, qui fonde la connaissance supérieure — *certissima cognitio*⁸ —, n'est pas une certitude de type scientifique, ni même une donnée rationnelle, au sens précis du terme, comme Augustin l'avait longuement recherchée dans l'enseignement de la secte.

En quoi consiste cette connaissance et comment l'atteindre, par qui est-elle transmise, quel est son objet ou le champ qu'elle recouvre, voilà des questions qui se posent. Tout naturellement, c'est des Écritures manichéennes citées par Augustin ainsi que des Manichéens intervenant dans les controverses — Fortunatus, Faustus, Felix, Secundinus — que nous attendons des éléments de réponse⁹.

II

Pour déterminer ce qu'est cette « connaissance », non pas déjà dans son aboutissement mais d'abord dans sa démarche et son « chemin sacré¹⁰ », notre analyse partira des *auctores* de l'hérésie.

Deux textes nous fournissent en effet, sinon des définitions explicites, du moins des formules contenant les éléments les plus significatifs. C'est, en premier lieu, le prologue de l'*Épître du Fondement* :

« Mani, apôtre de Jésus Christ par la providence de Dieu le Père. Voici les Paroles du Salut, venant de la Source éternelle et vivante : celui qui les écoutera, qui les croira d'abord et ensuite conservera ce qu'elles auront mis au profond de lui-même, celui-là ne sera jamais sujet à la mort, mais, au contraire, il jouira de la Vie éternelle de Gloire. Car, assurément, il faut estimer bienheureux celui qui sera initié à la Connaissance divine, puisque, libéré par elle, il sera établi dans la Vie sans fin¹¹. »

« Que la Paix du Dieu invisible et la Connaissance de la Vérité soient avec nos frères très chers, les Saints, qui croient et servent également les divins Préceptes. Mais que la Droite de la Lumière vous protège et vous garde de toute incursion du Mal et des pièges du monde¹². »

« Que la Piété enfin de l'Esprit Saint ouvre l'intime de votre cœur pour que, de vos yeux eux-mêmes, vous voyiez vos âmes¹³. »

II, p. 210.

Ce très remarquable document, qui, par ailleurs, est une claire affirmation de la « Trinité » divine¹⁴, contient les éléments essentiels pour orienter les voies de cette Connaissance supérieure qu'est la « gnose¹⁵ ».

A la différence de la connaissance rationnelle et discursive, qui aboutit au concept et opère par déductions et propositions théoriques, la « gnose » semble échapper aux mécanismes de la logique et de ses démarches spéculatives. Il n'en est pas moins vrai — notons-le au passage, car cela peut expliquer les méprises d'Augustin à la recherche d'une *scientia rerum certarum* — que, pour les Manichéens, leur Connaissance est également une « science ».

C'est la « science » *fondamentale*, car elle constitue un roc ferme — or, pour reprendre la comparaison du Christ quand il distingue ses véritables disciples des faux (Mt 7, 24-27), l'homme avisé, c'est-à-dire le chrétien authentique, fonde sa « maison » sur le roc, alors que l'insensé bâtit sur le sable. C'est — ainsi que l'écrit Secundinus dans sa lettre à son ancien coreligionnaire — la seule « science » qui doit être l'objet de nos recherches, car tout le reste n'est que rhétorique :

« Qu'elles (les « Personnes » de la « Trinité ») fassent échapper à la ruine la maison que tu as bâtie, non sur le sable de l'erreur mais sur le roc de la Science (*super scientiae lapidem*)¹⁶. »

« Je n'ai découvert nulle part (dans tes écrits) un chrétien, mais un homme armé contre tout et n'établissant rien, alors que tu devrais te montrer habile dans la Science plutôt que dans l'art du discours (*magis scientia peritum debueris ostendere, non sermone*)¹⁷. »

Dans sa controverse avec Augustin, Fortunatus parle également de Science pour désigner cette Connaissance unique par laquelle — et dans laquelle — l'homme prend conscience de ses origines et de son destin :

« C'est parce que nous péchons malgré nous et parce que nous subissons la contrainte d'une substance qui nous est contraire et ennemie que nous parvenons à la Science (*scientia rerum*)¹⁸. »

« Il s'ensuit que c'est à juste titre que la pénitence a été donnée après la venue du Sauveur et après la communication de cette Science (*scientia rerum*) qui permet à l'âme, comme lavée à la source divine... de revenir au Royaume de Dieu dont elle est venue¹⁹. »

C'est de cette Science aussi dont parlent les Manichéens quand ils disent, par exemple, qu'ils *savent* d'où vient le Mal — *unde sit malum... uos ista scire opinamini*²⁰.

La « gnose » est même la seule Science « fondamentale » qui puisse procurer la *certissima ratio*. Seule en effet, elle bénéficie de la suprême garantie qu'est la *diuina cognitio* dont parle Mani²¹, ou encore de cette *diuina ratio* qui, selon Secundinus, dépasse tout ce que les hommes peuvent atteindre par leurs simples et faibles ratiocinations.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que cette « gnose » — toujours considérée ici comme moyen d'« initiation » — diffère des méthodes de la connaissance ordinaire, c'est-à-dire simplement rationnelle. C'est encore l'Auditeur romain qui, très opportunément, le souligne :

« Je fais observer à ta très sage bonté que certaines vérités, quelle que soit la clarté de l'enseignement, ne seront jamais comprises par l'intelligence (*exponi sic non possunt ut intelligantur*) : c'est qu'en effet la Raison divine (*diuina ratio*) dépasse la capacité de nos intelligences charnelles²². »

Force nous est donc de reconnaître que l'intellect ne peut atteindre — *ut assequi ego non ualui*²³ — certaines vérités intraduisibles et que notre « humaine condition appelle inexplicables et indicibles²⁴ ». C'est à ce niveau supérieur et par ses voies propres qu'intervient la « gnose ».

L'analyse des textes nous montre que les opérations de cette Connaissance, dans son processus, sont désignées par certains verbes — *intueri*, *insinuare*, *iniliare*, *inducere*, *introducere* — qui dénotent une même disposition devant la Vérité : rien d'une attitude « scientifique » de contrôle « objectif », telle que l'exigeait Augustin, mais, au contraire, attente et méditation, contemplation extatique et mystique, immersion dans la Vérité qui envahit une âme disponible.

Qu'il suffise de rappeler deux passages de l'*Epistula Fundamenti* : pour apprendre (*cognoscere*) tel enseignement éclairant une des péripéties qui aboutirent à la formation de l'homme, il faut regarder (*intueri*), dans un esprit de vérité et de foi (*uere ac fideliter*)²⁵ ; les Paroles salvifiques (*salubria uerba*) portent un message destiné à pénétrer au plus intime de l'être (*insinuant*)²⁶. D'autres textes s'inscrivent dans cette même orientation :

« ... nous sommes initiés à la foi au moment où la Vérité nous arrache à l'Erreur et nous régénère (*initiatos ad fidem*)²⁷ ».

(Au sujet du Paraclet, Faustus relève les paroles du Christ promettant l'envoi de cet Esprit — cf. *infra*, p. 274) : « Il vous introduira (*inducet*) en la Vérité totale et vous en rappellera le souvenir²⁸. »

« A ta Sainteté de me prouver ce qui est écrit dans l'évangile. Le Christ y déclare : ' Je vais à mon Père et je vous enverrai l'Esprit Saint Paraclet qui vous fera entrer (*inducat*) dans toute la Vérité '... C'est le Christ qui a dit que l'Esprit Saint Paraclet ferait entrer (*inducet*) dans toute la Vérité²⁹... »

Nous savons déjà que, prenant à témoin son ami manichéen Honoratus, Augustin — qui recourt sans doute ici à une terminologie connue de son correspondant — écrit que les docteurs de la secte prétendaient, par leur enseignement, « introduire auprès de Dieu » (*introducuros ad*) et délivrer de toute erreur³⁰.

Cette analyse permet d'avancer deux remarques, qui précisent encore et désignent le sens de la démarche et l'« agent » de la Connaissance.

La première porte sur la concordance entre les déclarations de Faustus et de Felix dans leur citation de l'Évangile de Jean (Io 16, 13) concernant l'annonce de la mission de l'Esprit Saint. Ce n'est pas le lieu de rappeler ici l'exégèse manichéenne de ce *locus*³¹, mais il faut en relever l'expression qui est significative. A la différence d'Augustin³², les deux docteurs recourent chacun à un *codex* où la mission doctrinale du Paraclet se trouve rendue par le verbe *inducere* — traduisant ainsi parfaitement le processus *initiatique* conforme aux conceptions de la secte.

En second lieu, lorsque les Manichéens prétendent, « par la pure et simple Raison, introduire auprès de Dieu », ainsi que le souligne l'ancien Auditeur au début du *De utilitate credendi*, il semble bien que cette formule soit typiquement gnostique et ne doive donc en aucun cas être entendue au sens de : purement et simplement par la raison. Là aussi, en effet — et à la différence de l'argumentation polémique qu'en tire Augustin —, il est nécessaire de faire appel à une herméneutique qui respecte la pensée manichéenne. Cette « *mera et simplex ratio* » qui, elle seule et à elle seule, permet la démarche introduisant dans la Vérité divine, c'est, pour reprendre une autre formule — qui fait l'objet des commentaires du *De duabus animabus*³³ — l'*anima bona*, cette *pars dei*, sans mélange (*mera*) et donc libérée de la matière et du Mal, dans la « simplicité » de sa substance divine, à la différence de la raison, « radicalement » pragmatique, destinée, de par sa nature, à l'organisation de ce monde qui est son domaine. Pour prétendre « entrer » dans la Vérité, il importe donc de faire appel, non pas à cette raison qui « raisonne », mais à la *Raison supérieure*, toute *spirituelle* — à l'opposé de celle qui est émanation de la matière — et qui seule peut « contempler ». Nous rejoignons ici ces lignes de l'*Épître à Ménoch*³⁴ :

« Enfin, arrache la Racine de cette souche maudite et alors, à l'instant, tu pourras te contempler (*contemparis*) toi-même, toute spirituelle (*spiritualem*)³⁵. »

La Science qui aboutit à la *diuina cognitio* — dans laquelle s'opère la prise de conscience qu'est la contemplation de sa véritable identité — suit plusieurs étapes avant de conduire à la clarté finale qui dépasse toutes les humaines certitudes rationnelles. Ainsi que le précise l'*Epistula Fundamenti* dans son prologue, il est d'abord nécessaire d'être un authentique « auditeur » — *qui audierit* : non seulement accueillir avec foi les Paroles salvifiques (*salubria uerba ex perenni ac uiuo fonte... isdem primum crediderit*), mais ensuite conserver précieusement leur message (*deinde, quae insinuant, custodierit*). La Lettre de Mani ne fait d'ailleurs que reprendre ici, pour désigner le « bienheureux auditeur » (*beatus est iudicandus*), ces paroles du Christ dans l'Évangile de Luc : « Heureux plutôt (*beati*) ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent (*audiunt... custodiunt*) » (Lc 11, 28). Et quand, dans sa formule de salutation aux

« frères très chers, les Saints... », Mani proclame le dynamisme de leur engagement — *qui mandatis coelestibus credunt pariter atque deseruiunt* —, c'est la doctrine johannique que nous retrouvons, du moins dans sa formulation : « Celui qui garde ses commandements (*seruat mandata eius*) demeure en Dieu et Dieu en lui (1 *Io* 3, 24) ; « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements (*mandata mea seruare*) » (*Io* 14, 25 ; cf. *id.*, 14, 21 ; 1 *Io* 2, 3-4 ; 3, 22 ; 5, 2-3).

Cette suprême Connaissance — Science complexe qui ne se résoud pas dans le jeu stérile de principes théoriques de l'esprit, mais exige une attitude active de l'initié pour briser les liens d'une situation existentielle imposée — se communique par la Révélation et dans l'Illumination. L'homme doit d'abord s'interroger pour connaître la Vérité qui se trouve en son « moi » authentique et dont il est le dépositaire — *in ipso homine*³⁶. L'Illumination est l'indispensable éclairage qui permet de « contempler » le drame : l'homme, arraché au sommeil léthargique des Ténèbres, peut clairement percevoir, grâce à cette Lumière qui l'inonde, sa véritable situation, en même temps qu'il se voit. C'est dans cette pleine Lumière de la *théôria* que se présente la Révélation, qui délivre de toute erreur — *errore omni liberaturos*³⁷ — en apportant la solution définitive.

A plusieurs reprises, nous avons l'occasion de nous convaincre qu'Augustin connaissait fort bien cette terminologie, sinon cette doctrine. C'est lui, par exemple, qui, pour souligner l'importance dont était revêtue l'*Épître du Fondement* dans les communautés manichéennes africaines, écrit : « ... lorsqu'on nous en fit la lecture, nous étions, disiez-vous, illuminés (*inluminati*)³⁸ ». Et, critiquant la « fausse promesse » de science des Manichéens³⁹, l'ancien Auditeur montre qu'il est exactement informé des voies de l'initiation à la Connaissance selon le processus adopté dans la secte. En effet, après avoir déclaré parfaitement fondée la position du catholique, qui se soumet d'abord à la foi enseignée par l'Église avant de pouvoir bénéficier de la Lumière divine⁴⁰, Augustin demande à Mani d'où il tient ce qu'il enseigne. Or on ne peut pas ne pas admirer ici l'habileté du polémiste dans la présentation de la « foi » catholique. Et d'abord, celle-ci ne semble plus imposée par de doctrinaires *iubentes*⁴¹, mais elle serait simplement proposée par une discrète autorité (*qui nos inuitant*). Ensuite, si l'on se fie aux formules qui en définissent la démarche (*intueri... ipso deo intrinsecus mentem nostram inluminante atque firmante*), cette « foi », qui doit naturellement conduire au charisme de l'Illumination, est singulièrement sœur de l'initiation gnostique, aussi bien dans son cheminement proprement dit que dans son *télos*, cet aboutissement qui est la *théôria*.

Après cette présentation d'une « foi » qui, en définitive, conduirait à une évidente « connaissance », souverainement confirmée par la Lumière divine, Augustin, dans un deuxième temps, s'efforce de ramener la « scien-

ce » promise par les Manichéens à son véritable rang, qui ne serait donc que celui de la vulgaire *credulitas* :

« Après lui (Mani) avoir demandé comment il me prouve ce qu'il affirme, je vais maintenant lui demander où il l'a appris. S'il dit que l'Esprit-Saint le lui a révélé (*reuelatum a spiritu sancto*) et que son intelligence a été illuminée par Dieu (*mentem diuinitus illustratam*), afin de connaître (*cognosceret*) d'une manière certaine et manifeste les assertions qu'il avance, il me montre lui-même quelle différence il y a entre savoir et croire. Car il acquiert la connaissance (*cognoscit*), lui, parce que ces choses lui sont proposées en toute clarté ; mais ceux à qui il les raconte, ce n'est pas la connaissance (*cognitionem*) qu'il leur communique, mais à la crédulité qu'il les engage (*credulitatem suadet*)⁴². »

On pourra noter au passage combien la critique est à la fois parfaitement logique et spécieuse. En effet, et nous aurons à revenir sur ce point, il y a une contradiction, pour le moins apparente, à prétendre se poser comme « docteur » d'une Connaissance qui, par essence, est typiquement gnostique, de caractère charismatique et donc irréductible à une communication par un enseignement doctrinal. Augustin est donc en droit de faire remarquer que, pour Mani, la Connaissance (*cognoscit*) peut être certes tout à fait claire, car il a vu de lui-même (*cui apertissime ista monstrantur*). Cette claire vision toutefois ne saurait se transmettre par le récit (*eis ... quibus haec narrat*), car l'expérience — Illumination et Révélation — est personnelle et c'est dans cette expérience seulement que la Connaissance est donnée.

En fait, l'enseignement communiqué avait-il pour but de fournir la « Gnose » — entendons la Connaissance gnostique dans son aboutissement, qui est la Science achevée, résultat de la vision extatique ? Cet enseignement ne se limitait-il pas, plus simplement, à une méthodologie proposant les voies de la Connaissance qui, elle, dépasse toute parole, toute doctrine ? En effet, l'ancien Auditeur ne cesse de reprocher aux docteurs de la secte leurs fausses promesses de science, mais, par ailleurs, il reconnaît que sous les voiles — *inuolucra* — du mythe fabuleux, il avait conscience que ses maîtres cachaient « quelque chose de grand » qu'ils lui révéleraient un jour⁴³. L'enseignement manichéen posait, semblait-il, plus de questions qu'il n'apportait de solutions, celles-ci ne relevant pas du même ordre de connaissance que les premières. Et n'est-ce pas ainsi qu'on pourrait entendre la réponse de Felix à l'évêque d'Hippone, qui lui demandait de préciser certains points de l'*Epistula Fundamenti* : « Moi, je ne peux t'interpréter cette Écriture et exposer ce qu'elle ne contient pas. Elle-même, elle est son propre interprète (*ipsa sibi interpret est*) ; quant à moi, je ne peux rien dire, de peur de tomber dans le péché⁴⁴. »

Toutefois, ce qui retiendra surtout notre attention dans l'analyse que fait Augustin de la méthode proposée dans la secte pour atteindre la Connaissance, c'est que l'ancien Auditeur administre là la preuve qu'il

est parfaitement informé du type de l'initiation gnostique — par l'Illumination et la Révélation. Or, quand il écrivait le *Contra Epistulam Fundamenti*, dans les années 396-397, le polémiste n'avait encore jamais eu en mains cette *Épître à Menoch* — dont il n'entendra parler, pour la première fois, qu'une trentaine d'années plus tard⁴⁵ — dans laquelle l'économie de cette Science est présentée selon un schéma identique :

« Mani, apôtre de Jésus Christ, à sa fille Menoch : sur toi la Grâce et le Salut de notre Dieu, lui qui assurément est le vrai Dieu. Qu'il ILLUMINE (*illustret*) lui-même ton âme et qu'il te RÉVÈLE (*reuelet*) sa Justice, car tu es le fruit de la Race divine⁴⁶. »

III

Comme nous venons de le voir à travers ces textes — soucieux que nous sommes de les entendre en demeurant très attentifs à leur expression, si riche et caractéristique de leur message —, atteindre la Gnose excède les forces simplement humaines. Pour que cette démarche parvienne à terme, il faut une grâce, une Lumière dépassant l'entendement, qui apportera avec elle la plus entière des certitudes, où l'ambiguïté ne saurait avoir place. C'est bien l'*Épître du Fondement*, en effet, qui parle de nous faire atteindre notre but « sans ambiguïté » (*ut ad istud mysterium sine ulla possit ambiguitate perueniri*)⁴⁷. Or l'ambiguïté, qui est la conséquence de la dualité des éléments, provient essentiellement du mélange, de la *commixtio* des deux Principes, Lumière et Ténèbres. C'est donc seulement en s'arrachant à la souillure de la Matière, qui l'égarait en l'obnubilant, que l'*anima uiua*, retrouvant sa « simplicité » originelle, peut avoir manifestement la Vérité : *manifesto cognoscere*⁴⁸, pour reprendre encore la formule de l'*Épître*.

Toutefois — nous y avons déjà fait allusion plus haut —, le manichéisme tente de concilier en lui-même deux aspects apparemment contradictoires : cet aspect charismatique qui le fait classer parmi les divers gnosticismes⁴⁹, en même temps qu'un aspect ecclésiastique. Dans cette Église fondée — ou rassemblée — par Mani, la hiérarchie instaurée ne doit pas seulement servir d'armature administrative, pour organiser en communautés visibles et vivantes la sainte classe des Élus entourée de ses méritants auxiliaires, les Auditeurs. En effet, elle a aussi — et, peut-être même, d'abord — charge de veiller à la diffusion de la Religion de la Lumière, tant par la prédication orale et la propagande que par la propagation des *auctores* et des autres œuvres dues aux illustres disciples de Mani, tel Adimantus, « le très docte⁵⁰ ».

Quel est le rôle de cet « enseignement » et quelle place peut-il tenir dans la démarche vers la « Gnose », puisque, en définitive, la suprême

II, p. 212-214.

Connaissance des mystères relève du mode de l'inénarrable et de l'ineffable⁵¹ ?

A la différence de l'Église catholique, par exemple, où les « articles de foi » sont établis et formulés par une hiérarchie suprême, qui seule détient les clés pour ouvrir et expliciter les arcanes de la Parole divine et impose donc son intelligence de la Révélation — par le biais de son exégèse et de son herméneutique —, le manichéisme, pour sa part, rejette une foi fondée sur l'*auctoritas* — *maxime criminantur*⁵² — et propose donc, apparemment, une conception plus « personnalisée » de la Révélation. En effet, c'est à la clarté de l'Illumination que l'âme, par sa faculté cognitive — *ratio* ou *intelligentia*, c'est-à-dire le *noûs* — peut faire entrer dans la vision (*intueri*, *inducere*⁵³) de la Vérité, qui devient alors pour elle la Connaissance révélée. Si modeste soit-il, il reste que l'organisation ecclésiastique a son rôle à jouer dans ces étapes de l'initiation sur les chemins de la Connaissance.

La communauté qui accueille un néophyte désireux de s'engager à la suite de ceux qui sont en voie d'atteindre — ou qui ont atteint déjà — l'état de « renaissance » a pour charge de lui procurer un climat où cette résurrection de l'« homme nouveau » soit facilitée. Le nouvel « auditeur » vient d'abord pour connaître les « paroles salvifiques » du Prophète, mais il a besoin d'entendre ce Message dans un milieu qui sera pour lui comme un bain de jouvence et où il pourra s'épanouir dans sa propre découverte. Augustin a beaucoup insisté sur la *familiaritas* dont il bénéficia de la part de ses anciens coreligionnaires, cette atmosphère chaleureuse qui ne pouvait laisser insensible le Catéchumène⁵⁴. La communauté se présente également comme une sorte de ruche où chacun a son propre rôle à tenir — et le rôle de l'Auditeur est aussi nécessaire, bien que moins noble, que celui de l'Élu, les deux « professions » étant complémentaires pour la plus grande gloire de l'Église de la Lumière. Cette forme de distribution des tâches renforce grandement les liens mutuels des membres de la « fraternité » : non seulement idéal commun et dangers communs devant les menaces permanentes du « siècle », mais aussi œuvre commune de Salut.

La fonction essentielle de la communauté était de proposer à ses fidèles la rencontre directe avec les Écritures. La *lecture de ces Écritures* était ainsi le sacrement par excellence qui permettait à chaque « auditeur » de recevoir et de se nourrir des *salubria uerba*, générateurs de la Gnose salvifique. La démarche vers cette Gnose se faisait par étapes et, dans les communautés africaines, au niveau des Auditeurs, la catéchèse recourait d'abord à l'*Epistula Fundamenti*. C'est sur son enseignement, caché sous les voiles du mythe, que pourrait opérer l'Illumination⁵⁵ et conduire alors le fidèle à l'initiation première que procure la connaissance « fondamentale ». C'est pourquoi cette *Épître* était si célèbre parmi tous les Manichéens d'Afrique⁵⁶ : c'était l'ouvrage « élémentaire » que tous devaient connaître. Il est évident que l'Illumination ne pourrait se produire

qu'après une lente imprégnation par le Message, dans la mesure où celui-ci serait écouté avec les dispositions de cœur et d'esprit qui s'imposent — *uere ac fideliter*⁵⁷ —, comme il importe à des « sages ». Car ceux-là seuls qui sont en quête de la Connaissance intégrale qu'est la *sapientia* savent écarter les critiques stériles de la banale *ratiocinatio*. Eux seuls sont comme la bonne terre dont parle la parabole du semeur : « *Qui uero in bonam terram seminatus est, hic est qui audit uerbum et intellegit et fructum affert...* » (Mt 13, 23 ; cf. Lc 8, 8).

L'annonce de la Parole était rendue plus efficace encore quand elle s'accompagnait d'une liturgie. Tous ensemble, debout ou prosternés en direction des deux Luminaires⁵⁸ où résident la Puissance et la Sagesse du Christ⁵⁹, les fidèles proclamaient alors leur doctrine. Cette ferveur collective tenait lieu en quelque sorte de prônes et d'*enarrationes* sur les Écritures. Les hymnes dont les Élus accompagnaient leurs offices⁶⁰, les diverses célébrations ou obligations religieuses et, entre autres, les vigiles⁶¹ de prières, les jeûnes et les confessions hebdomadaires et annuelles⁶², la grandiose solennité du *Bêma* enfin⁶³, c'étaient là les moments d'une *vie ecclésiale* parfaitement ordonnée à présenter le Message dans les meilleures conditions d'« écoute ». Les Auditeurs se trouvaient ainsi insérés dans un milieu religieux particulièrement favorable à l'assimilation des Écritures qui leur étaient présentées selon une pédagogie adaptée à leurs possibilités — les docteurs de la secte suivant encore en cela l'exemple de l'apôtre Paul : « *Lac uobis potum dedi non escam, nondum enim poteratis* » (1 Cor 3, 2).

Bien que le baptême d'eau n'ait jamais compté parmi les rites de la secte — et Augustin est très précis sur ce point⁶⁴ —, il n'est pas impossible toutefois qu'une onction d'huile — ou une « chrismation » — n'ait été adoptée pour marquer l'entrée d'un néophyte dans la classe des Auditeurs ou, plus probablement (les traités augustinien n'y faisant aucune allusion), pour « sceller » l'initiation d'un fidèle entrant dans la classe des Élus, celle des parfaits Gnostiques⁶⁵. On sait du moins que Turribius, l'évêque d'Astorga, signalait ce rite du baptême « *per oleum solum* » parmi les « Manichéens » de son diocèse⁶⁶.

Ajoutons enfin que, malgré la répugnance qu'éprouvaient les Élus quand les simples ouailles leur demandaient d'expliciter l'enseignement des *auctores* — et Simplikios notera aussi cette attitude des Manichéens, qui se refusaient à fournir des commentaires pour justifier rationnellement leur doctrine⁶⁷ —, quelques « éclaircissements » étaient parfois fournis. Les Auditeurs, et eux seuls, pouvaient alors recevoir ces « consultations », qui étaient toujours accordées comme s'il se fût agi de *magna secreta*⁶⁸. Et sans doute cette procédure était-elle parfaitement conforme à l'enseignement en question. Celui-ci n'avait pas été écrit par Mani pour être décrypté à travers le jeu des catégories de la raison. Il ne devenait « signifiant » que sous l'éclairage de l'Illumination. Et, pour que les arcanes

du mythe pussent découvrir leur richesse, l'« initié » devait se soumettre à la *regula sanctitatis*.

C'est ici qu'apparaît le rôle primordial de la tradition : cette « révélation-tradition⁶⁹ », pure et exempte de toute erreur, commande l'initiation, c'est-à-dire la connaissance de la Connaissance. Ce sont les Prophètes et, en dernier lieu, le Paraclet annoncé par le Christ, qui ont manifesté le Message salvifique contenant la Science des divins mystères — *illa quae ab antiquis figurale in libris diuina mysteria posita sunt*⁷⁰. Mais ce Message revêt la forme d'un mythe. Et ce mythe, sous ses expressions lyriques souvent grandioses, grâce à son vocabulaire technique et à ses symboles, parfois étranges, ailleurs classiques et stéréotypés, est intraduisible. C'est seulement à travers une appréhension intégrale qu'il livrait sa Vérité, car ses structures complexes étaient elles-mêmes ordonnées en fonction de la Connaissance.

La Gnose ainsi manifestée « objectivement » par les Envoyés et par le Paraclet, Sceau des Prophètes⁷¹, transmise enfin par l'Église de la Lumière qui en a le dépôt, n'a pas pour but d'apporter une connaissance destinée à satisfaire un esprit simplement préoccupé, par pure curiosité intellectuelle, de problèmes métaphysiques. Gageons que celui-là serait vite déconcerté par l'importance donnée, dans cette « théologie », aux questions de « cosmologie » et d'anthropologie. Le profane ne saurait situer ces questions dans leur perspective exacte, qui est toujours celle de l'homme, étranger en ce monde et engagé dans le Combat pour le retour au paradis perdu. Science concrète — et, en ce sens, expérimentale —, répondant au drame d'une situation existentielle, la Gnose s'adresse à des âmes soucieuses de se désengager du monde dans lequel elles se savent plongées. Aussi bien, avec la Connaissance totale, la Gnose fournit aux Parfaits qui l'ont rencontrée, un style de vie, une *regula uiuendi*⁷².

Cette Connaissance, inséparable d'une éthique — *diuina cognitio... mandata coelestia*⁷³ — révélée par le Père de la Lumière bienheureuse, manifestée par des messagers sous la forme d'un mythe dogmatique qui est maintenu intact dans l'Église manichéenne, sera finalement pénétrée — *intueri* —, au plus profond de ses arcanes, par la Raison de l'« âme vivante », en une contemplation riche de la plus absolue certitude. Dans cette « apocalypse » personnelle, ce dévoilement du mythe par la « théôria », l'âme est parvenue à la fin de son cheminement par les voies de la « gnose ». Mais quels sont donc ces messagers dont l'enseignement est la condition nécessaire pour l'initiation à la Gnose ?

IV

Ainsi que nous pouvons le voir en étudiant les *auctores* connus par les traités augustinien et en analysant les déclarations des Manichéens qui

II, p. 214-215.

interviennent dans les controverses, la place du Christ est très particulière. Nous l'avons déjà dit⁷⁴, Jésus est habituellement salué des titres de Fils de Dieu, Verbe, Seigneur, Libérateur, Sauveur, Purificateur, Juge, Pasteur⁷⁵. Il est parfois aussi désigné comme le Maître qui enseigne, le *didaskalos*.

« Nous avons suivi un Sauveur spirituel⁷⁶ » écrit Secundinus ; « Si notre Seigneur avait été charnel, toute notre espérance en eût été coupée dans sa racine⁷⁷. » *Dextera Luminis*⁷⁸, *Dextera Veritatis*⁷⁹, envoyé par le Père dont il est une manifestation⁸⁰, venu historiquement pour apporter le sublime exemple de sa vie protégée des souillures de la chair — lui qui n'a pas été marqué des stigmates honteux d'une naissance charnelle⁸¹ et a donc échappé au supplice de la croix que, dans sa fureur aveugle, Satan voulait lui imposer⁸² —, le Christ continue sa mission à travers les siècles, aussi longtemps que se poursuit le Combat entre les Deux Principes. Telle se dresse, après la venue du Christ spirituel, la figure du *Iesus patibilis*⁸³, transposée aux dimensions de l'humanité, clouée au bois de la Matière.

C'est donc par l'exemple de sa vie que Jésus, envoyé par le Père dans un monde qui ne l'a pas reçu — ainsi que l'écrit l'apôtre Jean dans son *Évangile* —, est un maître en Gnose. Les expressions qui désignent l'aspect didactique de sa mission, essentiellement salvatrice, sont peu nombreuses et, presque toujours, mises en relation avec la sôtériologie⁸⁴.

Fortunatus, par exemple, déclare clairement : « L'âme ne peut être réconciliée avec Dieu que par notre Maître (*magistrum*), le Christ Jésus⁸⁵. » Et, dans sa célèbre profession de foi — *credulitatis nostrae... in ista professione*⁸⁶ —, le prêtre manichéen ne manque pas, en conclusion, de souligner la fonction pragmatique du Christ dans cette Science dynamique qu'est la Gnose (et dont ce texte constitue comme une excellente approche phénoménologique) :

« (Cf. *supra*, p. 262 (18))... Avertie par cette Science et rendue à la mémoire du Passé, l'âme reconnaît de qui elle tire son origine, dans quel Mal elle se trouve plongée, par quels biens elle peut — en s'amendant de ses fautes involontaires et par le crédit que lui valent ses bonnes actions — atteindre le mérite de sa réconciliation avec Dieu, grâce à la médiation de notre Sauveur qui nous apprend (*auctore* [Zycha (= B) : deo] *saluatore nostro, qui nos docet*) à faire le bien et à fuir le mal⁸⁷. »

Si l'on veut être très attentif à la formulation, on relèvera aussi que, à l'occasion du commentaire d'un *locus* de Matthieu (*Mt* 10, 16), Fortunatus déclare :

« ... ce n'est pas dans un sentiment d'inimitié que Notre Sauveur a voulu envoyer ses agneaux, c'est-à-dire ses disciples (*discipulos*) au milieu des loups⁸⁸. »

Le controversiste manichéen ne fait que reprendre ici le vocabulaire de l'Évangile (cf. *Mt* 10, 1 ; 10, 24-25), où le terme de *mathètès* désigne autant l'adepte, qui se forme à l'exemple du Maître de vie, que le fidèle s'instruisant aux leçons du *didaskalos*.

Dans cette analyse, il convient toutefois de souligner que le rôle « magistral » du Christ n'est pas ignoré. Il est même affirmé avec insistance dans cette « leçon » que donne Fortunatus à son ancien coreligionnaire :

« Voici quand il est possible à l'âme de pécher : après que, rappelée au souvenir du Passé par le *Sauveur* et bénéficiant de sa doctrine salutaire (*sanam doctrinam*), elle s'est séparée de la Race adverse et ennemie et s'est ornée par la purification — conditions sans lesquelles l'âme ne peut être rendue à sa Substance. Car il est écrit : ' Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils seraient sans péché ' ⁸⁹. »

Ce document, d'une importance considérable, comporte deux parties qui s'éclairent mutuellement pour mettre en évidence la place centrale du Christ. On voit que Jésus n'est pas seulement ici le Sauveur, mais il est aussi désigné dans son rôle de héraut. Il est venu *initier* à la *scientia rerum*, la « doctrine salutaire » de la Gnose, qui commence par un appel au souvenir du Passé — *commonitio* —, dans lequel l'âme se ressaisit et se contemple en elle-même. Il n'y a pas seulement un rapport de connexion dans le temps entre, d'une part, la mission du Christ et la transmission de la Gnose d'autre part, mais on peut aussi déduire un rapport de cause à effet entre ces deux événements. C'est par la venue du Christ que l'âme a bénéficié de sa *sana doctrina* qu'est la *scientia rerum*, la Science du salut.

Si, fidèle à son habitude dans la présentation de sa « foi », le prêtre manichéen donne à la christologie une importance primordiale, il n'en va pas de même pour Faustus ni pour Felix.

L'évêque de la secte fait une allusion à la « prédication » du Christ⁹⁰, mais c'est pour faire remarquer alors que des interpolations — un des sujets favoris de sa controverse⁹¹ — sont venues falsifier l'évangile authentique. Dans un *capitulum* qui compte parmi les plus intéressants de son œuvre, parlant des deux « naissances » de l'homme, l'une de la chair, l'autre de l'Esprit, il écrit au sujet de cette « re-naissance » (*renascimur*) que

« nous sommes initiés (*discipulati*) à la foi dans (*in*) le Christ Jésus, par (*per*) l'Esprit Saint, à travers (*sub doctrinis*) l'enseignement des hommes de bien ⁹². »

On l'aura remarqué : ce Christ, *en qui* nous « re-naissons », n'est autre que le Christ spirituel, exemplaire pour tout homme — c'est en ce sens d'ailleurs qu'il faut entendre la formule adoptée par Faustus : « *Ecclesia nostra, sponsa Christi* ⁹³ ». Quant au rôle d'initiateur en vue du retour à notre

source divine, il est mis à l'actif de l'Esprit Saint, véritable artisan de la Gnose.

Quant à Felix enfin, le *uersulior*⁹⁴ docteur de la secte, souvent ambigu dans ses déclarations pour ne pas trop s'engager et fournir, si nécessaire, des exégèses contradictoires, il en appelle simplement au Christ pour dire que c'est de lui qu'il tient sa doctrine :

« Je n'ai pas appris de Mani qu'une portion de Dieu a été souillée. Mais j'ai appris (*didici*) du Christ qu'il est venu pour l'âme qui était souillée... J'ai appris (*didici*) du Christ que l'âme est de Dieu⁹⁵ ».

Mais le nom du Christ ne fait que répondre à celui de Mani, à qui, devant cette assemblée de Catholiques peu suspects de sympathie pour la doctrine hérétique, il semble d'abord servir de garant.

V

En écoutant les proclamations de Faustus, de Felix et même de Secundinus — exception faite pour la « profession de foi » très « christocentriste » de Fortunatus —, force est bien de reconnaître que Mani serait le grand promoteur de la Gnose.

Pour Faustus, la *Manichaea fides* rend ferme et retient de l'erreur et de la sotte crédulité⁹⁶. L'évêque confesse donc sa reconnaissance :

« ... je ne cesse de rendre grâce à mon précepteur (*praeceptor*) qui m'a retenu sur la pente de la chute, en sorte qu'aujourd'hui je suis chrétien (*ut essem hodie christianus*)⁹⁷ ».

Ce précepteur est aussi le « théologien » qui enseigne les leçons fondamentales du dualisme gnostique :

« Je professe que Dieu est le Principe de tous les biens et *hulê* — c'est ainsi que notre théologien (*theologus noster*) désigne le Principe et la nature du Mal — est le Principe de tous les maux⁹⁸. »

Ce « théologien » n'a toutefois rien de commun avec un maître d'une quelconque scolastique. A ce sujet en effet, on suivra l'analyse pertinente que donne Augustin de ce passage d'un *capitulum* :

« Le Paraclet, qui nous a été promis par le Nouveau Testament, nous enseigne ce que nous devons en accepter et ce que nous devons en rejeter. Or quand Jésus promettait d'envoyer lui-même cet Esprit, il disait dans son Évangile : ' Il vous introduira (*inducet*) en la Vérité totale et vous en fera ressouvenir (*commemorabit uos*) '⁹⁹. »

La proclamation est habile et, telle quelle, ne saurait choquer le chrétien attentif aux Écritures — on peut en effet remarquer que, même dans sa

II, p. 219.

finale, le *commemorabit uos* (dans la version hiéronymienne : *suggeret uobis*) rend parfaitement le texte grec de Io 14, 26 (ὁπομνήσει ὑμᾶς πάντα). Naturellement, à chacun son herméneutique pour entendre cette péricope et on ne saurait faire grief aux Manichéens de ne pas adopter celle qui s'est imposée dans la Tradition de la *Catholica*. Or précisément c'est l'herméneutique manichéenne contre laquelle part en guerre Augustin quand il répond au *capitulum* de Faustus. On conçoit que l'évêque catholique rejette une interprétation qui aboutit, par voie de conséquence, à reconnaître que Mani agit au nom de l'Esprit Saint annoncé — ou qu'il serait lui-même le Paraclet promis. Pour aboutir à cette conclusion, les docteurs de la secte avançaient, entre autres raisons, que Mani était le seul qui fût qualifié pour trier dans les Écritures, en retenir le bon grain et en rejeter l'ivraie — c'est-à-dire les interpolations — semée par le *noctiuagus*¹⁰⁰ de la parabole (*Mt*, 13, 25) :

« Ainsi, dites-donc à présent pourquoi vous ne considérez pas tout comme recevable dans les livres du Nouveau Testament : est-ce qu'ils ne viennent pas des Apôtres du Christ?(...) Direz-vous que le Paraclet a appris (*docuisse*) que ces Écritures ne sont pas des Apôtres mais qu'elles ont été fabriquées par d'autres sous leurs noms ? Proclamez donc que celui qui vous a enseigné (*a quo didicistis*) que ces livres ne sont pas des Apôtres est le Paraclet lui-même. (...) Quelle autorité pouvez-vous fournir en faveur de votre fondateur ou plutôt de votre imposteur ? (...) De plus, même quand vous démontreriez que tout ce qu'on lit dans l'Évangile au sujet de la promesse du Paraclet ne peut vraiment s'entendre que de votre Mani (...), si lorsque vous extrairiez de ces livres, que vous dites falsifiés, les textes à l'appui de votre assertion, nous vous disions qu'ils sont faux, qu'ils ont été intercalés par vos ancêtres..., que feriez-vous, dites-moi, sinon de vous écrier que vous n'avez pu en aucune façon altérer des livres qui étaient déjà entre les mains de tous les chrétiens¹⁰¹ ? »

Mais, bien plus que dans les allusions voilées de l'évêque manichéen, c'est au cours de la controverse du *Contra Felicem* que Mani est vraiment confessé comme le Messenger apportant la Science définitive. Seul des Manichéens opposés à Augustin dans des controverses, Felix proclame en effet sa fidélité à la « loi¹⁰² » apportée par le « bienheureux père Mani »¹⁰³, qui est bien le Paraclet promis par le Christ¹⁰⁴ :

« Paul dit, dans une autre Épître : ' Imparfait notre savoir, imparfaite notre connaissance de l'avenir : quand viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait sera aboli '. A nous qui écoutions Paul parler ainsi, voilà que Mani est venu avec sa Prédication. Nous l'avons donc reçu suivant la parole du Christ : ' Je vous envoie l'Esprit Saint '. Paul était venu et lui-même avait annoncé également cette venue, mais, après lui, personne ne s'était présenté. C'est pourquoi nous avons accueilli Mani. Car, quand Mani est apparu, *il nous a enseigné (docuit) le Commencement, le Milieu et la Fin* : telle fut sa Prédication ; *il nous a enseigné* la création du monde, son pourquoi, son origine et ses auteurs ; *il nous a enseigné* pourquoi le jour existait et pourquoi la nuit ; *il nous a enseigné* le cours du Soleil et de la Lune. Et c'est parce que nous n'avions rien entendu de cela en Paul, ni dans les Écritures des autres apôtres, que nous croyons que c'est

Mani lui-même qui est le Paraclet (*hoc credimus, quia ipse est Paracletus*)¹⁰⁵. »

Ainsi, pour Felix, Mani est le « docteur » par excellence, venu enseigner la Science répondant aux grandes interrogations de l'homme sur sa condition et sa destinée. La fonction, ou plutôt le titre qui lui est reconnu n'est pas décerné par faveur gratuite. Comme ce fut le cas pour tous les prophètes qui l'ont précédé, il lui est en effet attribué parce qu'il avait fourni les preuves requises pour confirmer sa mission. Mani étant le seul qui ait apporté une réponse aux problèmes fondamentaux de l'humanité, il est donc bien le Paraclet promis.

On pourrait ici se poser la question suivante. Si Mani est ainsi acclamé comme le Messager de la Gnose, apporte-t-il en fait une Connaissance *radicalement* neuve, y compris donc au plan de la problématique qui la commande ? Son enseignement ne serait-il pas plutôt la solution aux problèmes déjà présents au cœur de l'homme, aussi anciens et intimes que son sentiment d'exil dans un monde étranger et hostile ? Et n'est-ce pas parce qu'il a été particulièrement sensible à cette angoisse humaine, que Mani a su proposer un haut message de grandeur sur notre origine et notre destin et que sa réponse, à un problème qu'il n'a pas eu à poser, a été, pour beaucoup d'« auditeurs », la Gnose attendue ?

Felix souligne les trois aspects essentiels de la mission providentielle de Mani. Nous savons déjà toute l'insistance qu'il met à relever son rôle de « docteur ». A quatre reprises consécutives, le polémiste proclame, comme une constatation d'évidence, cette fonction enseignante : *docuit nos*. C'est donc, par voie de conséquence — et Felix ne fait ici que reprendre le raisonnement de Faustus —, montrer que Mani remplit bien la mission du Paraclet, dont le Christ avait ainsi précisé d'avance la destination : *uos inducat in omnem ueritatem*¹⁰⁶.

Mais — de même que Faustus l'avait écrit au sujet du Paraclet, dont la vocation est d'instruire et aussi d'annoncer¹⁰⁷ — Felix veut montrer que le rôle de Mani dépasse celui du *didaskalos*. En effet, ce docteur fait entendre la *praedicatio*. Il ne s'agit pas ici, naturellement, de la banale prédication du prêcheur professionnel — qui peut seulement exposer (ou accommoder) une doctrine dont il est le colporteur —, mais de la « pré-diction » du prophète. « *Et quia uenit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos*¹⁰⁸... » Cet enseignement prophétique, aucun des autres Envoyés — fussent-ils les premiers apôtres du Christ¹⁰⁹ — ne l'a apporté. La doctrine de Mani est unique.

Cette doctrine en effet n'est pas celle d'un homme ordinaire : « Nous croyons que c'est Mani lui-même qui est le Paraclet¹¹⁰ », ou du moins, précise encore Felix, c'est le Paraclet qui parle par la voix de Mani : « Si j'entends dans une autre Écriture le Paraclet, c'est-à-dire l'Esprit Saint me parler (*ubi paracletus loquitur*) de ce que je voudrais lui deman-

II, p. 221-222.

der de m'instruire, je le crois et je renonce à Mani¹¹¹. » Le Saint-Esprit — qui, dans la « Trinité » manichéenne, n'est qu'une manifestation du Père en sa fonction d'Illuminateur¹¹² — aurait-il lui-même, en tant que *uirulus*¹¹³, directement assumé la personne du Prophète¹¹⁴ ? Nous aurons à revenir sur ce sujet de Mani-Paraclet en analysant les remarques d'Augustin.

Bien que Secundinus ne fasse que de brèves allusions à Mani, sa contribution n'en est pas moins originale. Le fondateur de la secte est présenté comme le garant de la doctrine paulinienne : « Ainsi parle Paul, ainsi l'atteste (*testatur*) Mani lui-même¹¹⁵. » Ce témoin des Écritures sera aussi l'Avocat au jour du Jugement :

« Qui donc sera ton Protecteur (*patronus*) devant le juste tribunal du Juge, quand tu seras confondu, de ton propre aveu, et par tes discours et par tes œuvres ? Le Perse que tu as accusé ne t'assistera pas (*non aderit*). Et, si ce n'est lui, qui te consolera quand tu pleureras ? Qui sauvera (*saluabit*) le Carthaginois¹¹⁶ ? »

On aura remarqué l'allusion habile à la mission de Mani, qui est ici confondue avec celle de l'Esprit charismatique annoncé dans l'*Évangile* de Jean : « Mais le Défenseur (*paracletus*) que le Père enverra en mon nom vous enseignera tout... » (*Io* 14, 26). Secundinus ne désigne pas Mani sous son titre de Paraclet — c'est-à-dire d'Avocat — mais il parle du *patronus* ayant qualité pour intervenir auprès du tribunal divin, et malheur à qui ne bénéficiera pas de son irremplaçable intercession. Cette fonction de Mani, lors du Jugement dernier, fait pendant à celle du Paraclet au cours de l'exil terrestre : c'est lui en effet qui sera l'Avocat du fidèle devant les tribunaux, agissant en lui et parlant par lui (*Mc* 12, 11 ; *Mt* 10, 20 ; *Lc* 12, 12). Avocat au dernier jour, Mani est aussi le Consolateur : « Si ce n'est lui, qui te consolera quand tu pleureras ? » Et c'est encore là le rôle du Paraclet, suppléant du Fils, le Christ, « en qui abonde notre consolation » (*2 Cor* 1, 5), qui n'a pas voulu abandonner l'humanité : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour être avec vous à jamais, l'Esprit de Vérité... » (*Io* 14, 16-17).

Élargissant encore les attributions du Paraclet — qui se présente lui-même : « *Manichaeus apostolus Iesu Christi*¹¹⁷ », et qui est acclamé par Faustus et Felix comme Promoteur et Révéléateur de la Gnose —, Secundinus salue en Mani le Sauveur unique, se mettant d'ailleurs en contradiction sur ce point avec sa doctrine du Christ spirituel, comme le souligne fort justement Augustin :

« Tu dis donc que, hormis Mani, il ne peut y avoir aucun Consolateur et Sauveur. Comment donc, quand tu parlais de la passion du Christ, disais-tu que vous êtes libérés parce que vous avez suivi le Sauveur spirituel, à savoir tel que l'ennemi ne pouvait le tuer, comme c'eût été le cas s'il avait eu un corps de chair ? Si donc l'ennemi tue votre Mani, en lequel il trouve la chair, afin qu'il puisse être votre Sauveur, comment dis-tu :

‘ Si ce n’est lui, qui te consolera quand tu pleureras ? Qui sauvera le Carthaginois¹¹⁸ ? »

A suivre l’exégèse que donne Augustin de la pensée de son correspondant romain, il semble que Mani, le Paraclet — Avocat suprême et Consolateur —, soit également considéré comme le Sauveur unique à partir du jour de sa « Crucifixion¹¹⁹ », quand, grâce au concours involontaire de l’« ennemi » qui l’a mis à mort, il fut délivré de la souillure de son corps charnel. Cette position, qui fait de Mani le Paraclet-Sauveur, pourrait ne traduire que l’orientation dogmatique extrême d’une « école » qui aurait, en fait, vidé de toute signification *réelle* — pour n’en retenir qu’une image purement mythique — le Christ spirituel, au bénéfice de Mani, occupant alors la place centrale. Disons que cette position permettrait de mieux comprendre, par exemple, l’importance donnée à la solennité du *Bêma*, qui étonnait l’ancien Auditeur Augustin lui-même :

« Il m’est arrivé fréquemment, à l’époque où j’étais Auditeur chez vous, de vous demander pourquoi la Pâque du Sauveur n’était célébrée le plus souvent que d’une manière fort tiède et par un petit nombre seulement, sans vigiles, sans qu’un jeûne un peu sévère fût imposé aux Auditeurs, bref sans l’apparat plus solennel des fêtes, alors que vous marquez par de grands honneurs votre *Bêma*, c’est-à-dire le jour où Mani a été mis à mort, en élevant une estrade de cinq degrés, ornée d’étoffes précieuses et exposée très visiblement au regard des adorateurs. Quand je posais cette question, on me répondait qu’il fallait célébrer le jour de la Passion de celui qui avait réellement souffert, mais que le Christ, qui n’était point né et n’avait montré aux yeux humains qu’une chair simulée, n’avait pas subi, mais seulement feint de subir la Passion... Pour nous, en effet, ce qui nous plaisait le plus dans cette célébration du *Bêma*, c’était qu’elle fût solennisée en guise de Pâque¹²⁰... »

Si on suit la position de Secundinus — telle du moins que l’entend Augustin —, on pourrait en déduire que le *Bêma* ne commémore pas seulement la Passion de Mani. Cette « estrade de cinq degrés » rappelle certes la « chaire » du Maître et du Prophète, en même temps qu’elle préfigure le tribunal du Jugement, où le *patronus* plaidera en faveur de ses « clients ». Mais, d’abord et avant tout, le *Bêma* est la solennité par excellence car il rappelle le jour de la *vraie Pâque*, celle où s’accomplit réellement le Salut, lequel exige l’immolation de la chair : immolation qui ne pouvait être montrée qu’en image par le Christ spirituel, dans une Pâque seulement préfigurée¹²¹.

Ajoutons toutefois que, si telle était bien la pensée de Secundinus sur le rôle de Mani dans la sôtériologie de la secte, il faudrait alors constater que l’Auditeur romain défend des positions totalement étrangères à la doctrine proposée par Faustus et Felix, positions qui sont elles-mêmes en pleine contradiction avec les claires déclarations du prêtre Fortunatus. Il resterait naturellement à savoir si Secundinus, avec sa bien « modeste intelligence de Romain¹²² », est qualifié pour faire la leçon à l’ancien

Auditeur de Carthage et lui reprocher d'ignorer « les arcanes inconnus du secret de Mani¹²³ ». Il convient cependant de ne pas se hâter de tirer des conclusions sur des divergences dans la secte, car, en fait, le parallèle ne semble guère possible entre les deux documents.

Dans son *Épître* à son ancien et illustre coreligionnaire, Secundinus ne se propose pas de faire un exposé systématique du dogme manichéen ; en revanche, lors des deux séances de sa controverse, Fortunatus, le prêtre d'Hippone¹²⁴, avait longuement développé les articles de sa foi. Ces remarques faites, on ne peut pas ne pas noter leurs orientations. De la même manière que le prêtre manichéen africain qui *constamment recourt au Christ comme pivot central de sa croyance, ne prononce pas une seule fois le nom de Mani*, Secundinus, pour sa part, fait de très nombreuses allusions aux Écritures chrétiennes — on en relève vingt-deux dans ce bref document — et il présente la belle figure du Christ spirituel. Mais c'est là une image évanescence, sans réalité véritable malgré le symbole grandiose qu'elle évoque. En revanche, la personne et la mission de Mani s'élargissent à des dimensions extrêmes pour répondre aux besoins de l'homme, plongé dans l'erreur et inconscient de son identité « au point d'avoir besoin d'un Libérateur, d'un Correcteur, d'un Réformateur, d'un Maître¹²⁵ ».

Cette perspective semble dépasser celle qui apparaît dans les *auctores* cités par Augustin. L'*Epistula Fundamenti* situe ainsi la fonction de Mani : « Mani, Apôtre de Jésus Christ par la providence de Dieu le Père »¹²⁶. Dans les cinq chapitres de son traité — chap. 5, 6-9, 10 — qu'il consacre entièrement à critiquer ce titre que s'attribue l'hérésiarque, Augustin fait connaître les diverses interprétations possibles de cette titulature :

« Parmi les noms des Apôtres qu'on lit dans l'Évangile, il n'y a pas celui de Mani. Quant à celui qui succéda à l'apôtre qui trahit le Christ, nous en lisons le nom dans les *Actes des Apôtres* et je dois encore nécessairement croire à ce livre¹²⁷. (...) Vas-tu me citer le passage où le Seigneur promet aux apôtres l'Esprit Saint Paraclet ? ... Je te demande pourquoi l'épître de Mani commence ainsi : ' Mani, Apôtre de Jésus Christ ', et non par ceci : ' Le Paraclet, Apôtre de Jésus Christ ' ? Mais si le Paraclet, envoyé par le Christ, a envoyé Mani, pourquoi lisons-nous : ' Mani, Apôtre de Jésus Christ ' et non pas plutôt : ' Mani, Apôtre du Paraclet ' ? Si tu me dis que le Christ lui-même est aussi le Saint-Esprit, tu vas contre l'Écriture même, où le Seigneur déclare : ' Je vous enverrai un autre Paraclet '. Estimes-tu que Mani emploie à juste titre le nom du Christ, non parce que le Christ est aussi celui qui est dit Paraclet, mais parce qu'ils sont tous deux de la même substance, c'est-à-dire non pas parce qu'ils ne sont qu'un, mais parce qu'ils ne font qu'un¹²⁸ ? »

On pourrait sans doute s'étonner que, après un stage de neuf années dans la secte, un Auditeur aussi attentif qu'Augustin n'ait pu, malgré ses lectures des Écritures de Mani et les questions aux *maiores* de sa communauté¹²⁹, connaître avec précision la place réelle de l'*arkhêgos*

dans sa propre Religion et son rôle dans les rouages de la sôtériologie manichéenne. Remarquons toutefois que le *Contra Epistulam Fundamenti* est un traité de polémique et que, dans le passage cité, Augustin se plaît à accumuler les hypothèses d'école les plus subtiles pour se donner ensuite l'avantage de les réfuter. Dans sa précision technique, il va jusqu'à relever le *locus scripturaire* qui permet d'inférer que le Christ est lui-même un Paraclet, puisque le Saint-Esprit annoncé est désigné comme un « autre Paraclet » (*Io* 14, 16)¹³⁰, auquel cas la formule « Mani, Apôtre de Jésus-Christ » pourrait se traduire par : « Mani, Apôtre du Paraclet ». Mais tout n'est sans doute pas à mettre au compte de la *loquacitas* habituelle du polémiste¹³¹. Il s'agit ici d'un aspect particulièrement délicat — et essentiel aussi — du dogme manichéen qui ne s'est peut-être précisé que progressivement — si du moins ce fut le cas —, laissant libres des interprétations qui, bien que diverses, ne mettaient cependant pas en cause le rôle de Révélateur de Mani. Cette *disputatio* sur la « mission » de l'« Apôtre de Jésus Christ¹³² » fait songer à la grande controverse dans l'Église sur la Procession du Saint-Esprit. On sait assez les difficultés qu'eut le *Filioque* à s'imposer (quand il le put), pour ne pas s'étonner des explications spéculatives sur l'insertion de Mani dans la sôtériologie de la secte¹³³.

Quelles que fussent ces « variations » et, pour qui est soucieux d'atteindre une connaissance précise — malgré le caractère encore hypothétique de la doctrine, telle qu'elle apparaît sur ce sujet —, l'œuvre d'Augustin aura contribué pour une bonne part à débrouiller la question. Mieux encore : elle permet de saisir les phases d'une élaboration doctrinale. Soulignons enfin, dans cet apport des traités antimanichéens, un autre avantage pour la valeur historique de l'information. En effet, la contribution du polémiste ne se limite pas, pour ainsi dire, à un seul jet, mais on peut la suivre, exprimée en des formulations très semblables, à travers trois œuvres — *De utilitate credendi*, *Contra Epistulam Fundamenti*, *Contra Faustum* —, dont la première fut écrite en 391-392 et la dernière aux environs de l'année 400. Rappelons aussi que le *De utilitate credendi* est adressé à Honoratus, qu'Augustin voulait arracher à l'hérésie : quand on sait l'honnêteté et la rigueur intellectuelle du dédicataire de ce traité¹³⁴, il est bien évident que l'ancien Auditeur avait tout intérêt à présenter la doctrine combattue sous son visage le plus authentique, dans lequel le Manichéen pût reconnaître parfaitement sa croyance. Or voici comment, à travers ces œuvres, se découvre le dogme de Mani-Paraclet :

« Tu sais (Honoratus) que les Manichéens s'efforcent d'introduire la personne de leur fondateur au nombre des Apôtres et disent que l'Esprit Saint promis par le Maître à ses disciples nous est venu par lui (*per ipsum*). Si donc ils admettaient les *Actes des Apôtres*, comme la venue de l'Esprit Saint y est rapportée en toute clarté, ils ne trouveraient pas le moyen de dire que c'est le fait d'une interpolation. Ils prétendent que je ne sais quels corrupteurs des divins Livres ont existé avant même l'époque de

Mani... Mais cela ils ne peuvent le dire de l'Esprit Saint, à moins de soutenir que ces faussaires ont connu l'avenir et mis eux-mêmes dans leurs livres de quoi objecter un jour au futur Mani, lui qui se donnerait pour l'intermédiaire par qui l'Esprit Saint a été envoyé (*Spiritus sanctum per se missum*¹³⁵) ».

« Quelle raison donner de la conduite de Mani, sinon cette superbe, mère de tous les hérétiques¹³⁶, qui a poussé cet homme à vouloir passer, non pour envoyé par le Paraclet mais pour assumé (*ut non missum se a Paraclete uellet uideri ; sed ita susceptum, ut ipse paracletus diceretur*), de telle façon qu'on l'appelle lui-même le Paraclet ? De même que l'homme Jésus Christ n'a pas été envoyé par le Fils de Dieu... mais qu'il a été assumé (*susceptus*)... pour être lui-même le Fils de Dieu..., de même Mani a voulu paraître avoir été assumé (*a Spiritu Sancto uideri esse susceptum*) par l'Esprit Saint que le Christ a promis, de telle sorte que, lorsque nous entendons nommer : « Mani Esprit Saint », nous entendions : « Apôtre de Jésus Christ », c'est-à-dire envoyé par Jésus Christ, lequel avait promis de l'envoyer... — (chap. 7, 8) ... Ne considérez-vous pas comme honteux que l'homme Mani, assumé par le Saint-Esprit, soit né de l'union des deux sexes, alors que vous craignez de dire que l'homme assumé par la Sagesse du Fils unique de Dieu est né d'une vierge ? (...) Ainsi donc, ce Mani qui se glorifie de procéder de l'Esprit Saint (*esse e Spiritu sancto*)... devra nécessairement vous accorder soit qu'il a été envoyé, soit qu'il a été assumé (*aut missum... aut susceptum*). S'il a été envoyé, il doit se dire apôtre du Paraclet ; s'il a été assumé, il doit accorder une mère humaine à celui que le Fils unique a assumé, puisqu'il accorde même un père à celui que l'Esprit Saint a assumé. Vous direz peut-être que ce n'est pas dans le sein de sa mère ni avant sa conception que Mani a été assumé par l'Esprit Saint. (...) Car, si vous n'objectez rien au fait que l'organisme et le sang de Mani sont nés d'une telle union..., si vous ne pensez pas que l'Esprit Saint, par qui, selon vous, Mani a été assumé (*Spiritus sanctum, a quo illum hominem susceptum esse creditis*), ait pu être souillé par tout cela, pourquoi ne croirais-je pas plutôt que la Sagesse de Dieu est restée immaculée et pure quand elle a assumé un homme jusque dans les entrailles maternelles ? ... — (chap. 8, 9) Mani ajoute qu'il a été envoyé « par la providence du Père ». Mais est-ce là autre chose qu'une manière détournée, après avoir nommé Jésus Christ, dont il se dit l'Apôtre, et Dieu le Père, par la providence de qui il se dit envoyé, de nous faire croire qu'il est lui-même la troisième personne, à savoir l'Esprit Saint ? « Mani, dit-il, Apôtre de Jésus Christ, par la providence de Dieu le Père ». Mani ne nomme pas l'Esprit Saint... Quand on vous interroge là-dessus, vous répondez que, par le fait que Mani est appelé apôtre, le Saint-Esprit se trouve ainsi nommé puisqu'il a daigné venir en lui (*in ipso uenire dignatus est*)... Vous n'éprouvez aucun effroi à admettre que celui en qui, selon vous, l'Esprit Saint est venu (*in quo Spiritum sanctum uenisse praedicatis*), est né du commerce charnel d'un homme et d'une femme ? Que dois-je penser ici, sinon que ce Mani, qui se sert du nom du Christ pour avoir accès aux âmes des ignorants, a voulu se faire adorer comme s'il était le Christ lui-même¹³⁷ ? »

« Si Matthieu n'a pu connaître la naissance du Christ — car, lorsqu'il se mit à sa suite, le Christ était déjà un jeune homme —, comment Mani, venu tant d'années plus tard, a-t-il pu savoir que le Christ n'était pas né ? Ils vous répondront que l'Esprit Saint, qui était en Mani (*Spiritus sanctus... qui erat in Manichaeo*) le savait¹³⁸ ».

« Le Christ ayant promis à ses Apôtres d'envoyer le Paraclet, c'est-à-dire

un Consolateur, un Avocat, l'Esprit de Vérité, ils ont pris occasion de cette promesse pour dire que ce Paraclet est Mani ou en Mani (*paracletum... esse Manichaeum uel in Manichaeo*)¹³⁹... »

Cette doctrine, qui montre l'homme Mani *assumé* par l'Esprit Saint Paraclet, agissant *en* lui et *par* lui, se trouve également confirmée dans les *Confessions* et le *De haeresibus ad Quodvultdeum* :

« Il (Mani) n'a pas voulu qu'on fit de lui-même peu de cas, mais il a tenté de faire croire que l'Esprit Saint, qui console et enrichit tes fidèles, *demeurait personnellement en lui, avec pleine autorité (auctoritate plenaria personaliter in se esse)*¹⁴⁰. »

« Ils (les Manichéens) affirment que la promesse de Notre Seigneur Jésus Christ au sujet de l'Esprit Saint Paraclet a trouvé sa réalisation dans leur hérésiarque Mani (*in suo haeresiarcha Manichaeo*). Aussi ce dernier se donne-t-il dans ses lettres le titre d'apôtre de Jésus Christ, pour la raison que Jésus Christ aurait promis de l'envoyer et que c'est *en* lui (*in illo*) qu'il aurait envoyé l'Esprit Saint¹⁴¹. »

A la suite de ce bilan¹⁴², on doit pouvoir mieux apprécier la qualité et la précision doctrinale des traités augustinien. C'est aussi le lieu de remarquer que, dans ces traités, il nous faut savoir dépasser les chicanes de la polémique hérésiologique, où l'ancien Auditeur, au lieu d'informer sur les thèses combattues, a fréquemment tendance à utiliser la tactique de la secte, dont il avait lui-même éprouvé l'efficacité : *offundit nebulas inperitis*¹⁴³. Par contre, c'est souvent à l'occasion de tel ou tel débat que le polémiste, par le biais d'une référence fortuite à une question étrangère au sujet, fait alors montre de la valeur de son information. Parfois — imitant en cela le procédé des *capitula* de Faustus —, c'est pour répondre à une objection ou à une réplique supposées de ses adversaires, donc dans une controverse fictive, qu'il précise tel aspect de la doctrine attaquée. Force nous est alors de reconnaître qu'Augustin, comme il le déclarait lui-même non sans quelque satisfaction de bon élève, fut un Auditeur particulièrement diligent et studieux¹⁴⁴.

La distinction marquée entre la « naissance spirituelle » de Mani¹⁴⁵ et sa naissance charnelle est un exemple qui illustre bien la valeur de l'apport augustinien pour la recherche sur la gnose manichéenne, du moins sur quelques points précis. Certes, ces deux « naissances » ont été longuement exposées avec soin dans d'autres documents — en particulier dans le *Fihrist* de Ibn an-Nadim¹⁴⁶ et dans le Codex grec (« Kölner Mani-Codex ») découvert en Égypte¹⁴⁷ —, qui permettent de préciser à quelle époque de sa vie Mani a reçu sa mission de « Révélateur suprême¹⁴⁸ ». Il reste que, comme on le constate, Augustin était informé sur les péripéties déterminantes qui orientèrent la destinée de ce *quidam Persa*¹⁴⁹ dont il affecte parfois, dans une désinvolture tactique, de vouloir tout ignorer.

C'est encore l'ancien Auditeur qui, au passage, rapporte une rapide allusion à la raison nécessitant — dans la logique de la doctrine — la séparation

entre la naissance charnelle et la « re-naissance », dans l'Esprit-Paraclet (laquelle eut lieu lors des « annonces » inaugurant l'Envoi du Prophète¹⁵⁰). Cette infusion du Paraclet Illuminateur, qui vient « assumer » l'homme Mani, préfigurerait, pour chacun, la naissance à l'« homme nouveau » dont parle l'apôtre Paul, à qui se réfère Faustus quand il commente ainsi :

« Nous ne disons pas que l'homme, dans sa constitution entière, soit absolument étranger à Dieu. Mais, ce que nous voulons savoir, c'est quel homme provient de Dieu et le quand et le comment de cette origine. En effet, selon l'Apôtre, il y a deux hommes : l'un qu'il appelle parfois extérieur, plus souvent terrestre ou encore vieil homme ; l'autre qu'il qualifie d'homme intérieur, céleste, nouveau (cf. *Rom* 6, 7 ; 1 *Cor* 15, 47 ; 2 *Cor* 4, 16 ; *Eph* 3, 16 ; 4, 24 ; *Col* 3, 9-10). Nous demandons lequel de ces deux hommes est l'œuvre de Dieu. C'est que, en effet, il y a aussi dans notre naissance deux époques (*quoniam quidem et natiuitatis nostrae tempora duo sunt*) : l'une quand nous sommes enchaînés dans les liens de la chair et que la nature nous met au jour ; l'autre quand nous sommes initiés à la foi, au moment où la Vérité nous arrache à l'erreur et nous régénère¹⁵¹ ».

Mani n'est donc pas seulement le Maître de la Connaissance définitive. On sait déjà que, à la différence de Jésus, exemplaire *idéal* pour l'humanité souffrante — « Christ spirituel » qui, dans sa splendide figure de Lumière, ne pouvait vraiment « éprouver » lui-même notre destin provisoire de captifs dans la Matière —, Mani, lui, représente *réellement* l'humanité. Il préfigure aussi, en son siècle futur, cette « humanité » des âmes divines, engagées aujourd'hui dans le Combat au service du Royaume, qui, par la grâce de la seconde « naissance » inaugurée en Mani-Paraclet, a déjà rejoint les *splendidissima regna*¹⁵².

C'est au terme de ces analyses que les traités antimanichéens d'Augustin livrent toute leur richesse cachée. Et cette intelligence d'une œuvre où l'on ne se plaisait, hier encore, qu'à admirer les exploits du champion de la *Catholica* — pourfendant l'« hérésie polycéphale », écrasant le « serpent amphibène¹⁵³ » —, nous apporte infiniment plus que des bulletins de victoires, qui, en fait, n'ont jamais été qu'illusoire. Elle fournit une précieuse contribution à notre connaissance de la doctrine telle qu'elle était enseignée dans les communautés africaines et, en premier lieu, elle met bien en évidence le rôle éminent que tenait le Prophète perse aux yeux des Manichéens d'Afrique¹⁵⁴.

VI

Quand, le mercredi 7 décembre 404, comparaissant devant la chaire d'Augustin où il avait été convoqué pour y rendre compte de sa foi, l'évêque lui demanda d'emblée : « Prouve que Mani fut un disciple du

II, p. 228.

Christ¹⁵⁵ », Felix, le docteur de la secte, successeur de Fortunatus à la tête de la communauté d'Hippone, répondit : « Parce que Mani est venu et que, par sa Prédication, *il nous a enseigné le Commencement, le Milieu et la Fin* (...), nous croyons que c'est Mani lui-même qui est le Paraclet¹⁵⁶ ». Telle est la question que nous aborderons donc ici : quel est l'objet et le champ de cette Gnose révélée par le Paraclet et qui, transparaissant à travers le mythe qui la systématise et l'enferme, se dévoile à l'âme dans l'Illumination ?

« *Per suam praedicationem docuit nos*¹⁵⁷... ». La Connaissance que « projette » devant nous le Révélateur apporte la solution au problème fondamental de notre destinée : notre passé — avec l'origine authentique de notre « lignage » (*stirps*¹⁵⁸) —, notre situation présente et sa raison, notre avenir enfin, qui doit clore ce « siècle¹⁵⁹ » et nous restituer dans notre état originel. Triple question qui n'est qu'un aspect de la Gnose, laquelle situe exactement la destinée humaine dans son contexte global, celui des Trois Temps (ou des Trois Moments¹⁶⁰), au déroulement historique apparent mais qui, en réalité, s'articulent dans un drame intemporel^{160 bis}. Ces Temps résument — ou schématisent pour le mythe — les phases de l'« histoire » des deux Principes, Dieu et la Matière ou *hulê*¹⁶¹. L'anthropologie — ainsi d'ailleurs que la cosmologie dont elle constitue un simple volet — n'est donc qu'un « moment » de la théologie, un élément de la fresque immense qui doit « rappeler » à l'« homme sa propre origine. La sôtériologie — qui montre le retour de l'Âme à son Royaume — ne peut s'« expliquer » si on la réduit à la seule science du salut de l'homme : elle s'intègre en effet au Temps Médian, dont elle est indissociable. Le « cycle » de l'Âme prend fin avec la conclusion du « siècle » qui voit le Combat terminé et, avec le Temps Final, le Royaume du Père rendu à la paix du Temps Antérieur.

La Connaissance n'est « intelligible » que quand elle est proposée dans son intégralité et, par voie de conséquence, notre situation actuelle, tout comme notre destin final, ne peuvent se comprendre hors de cette Vérité totale — *ubi omnis ueritas reperiatur*¹⁶² — communiquée par le Paraclet, la Science parfaite qu'espérait l'apôtre Paul : *cum uenerit quod perfectum est...* (1 Cor 13, 10)¹⁶³. Et puisque, dans sa structure même, la Vérité est une et indivisible, il s'ensuit que la *praedicatio* du Prophète, ordonnée à cette Gnose parfaite, portera nécessairement sur les Trois Temps. L'initiation suivra donc une économie qui est bien marquée dans l'*Epistula Fundamenti* :

« Il y a plusieurs choses qu'il importe *d'abord (ante)* de rendre présentes à la mémoire, si l'on veut parvenir sans ambiguïté à la connaissance de ce mystère¹⁶⁴. »

« Écoute donc *tout d'abord (prius)*, je t'en prie, dit Mani, ce qui s'est passé avant la constitution du monde, comment un Combat s'est alors engagé : c'est par là que tu pourras (*ut possis*) distinguer la nature de la Lumière de celle des Ténépres¹⁶⁵. »

C'est la même pédagogie, par le retour aux sources, qui se trouve prescrite dans l'*Épître à Manoch*, afin de retrouver, avec la Science qui éclaire, la Lumière du Royaume originel :

« ... tu es rendue à ta splendeur, reconnaissant ce que tu as *d'abord* été (*qualiter prius fueris*), comment tu es émanée de cette espèce d'âmes répandues dans tous les corps, dans la saveur des choses, attachées aux différentes espèces d'êtres¹⁶⁶. »

A l'inverse, l'*erreur* fondamentale, celle qui explique le « péché » et la déréliction divine, consiste précisément dans l'*errance*, par oubli de notre origine :

« Celles (des âmes) qui, par amour du Monde, se sont laissées écartier (*errare*) de la Lumière, leur nature originelle, et se sont dressées en ennemies de cette Lumière sainte... sont exclues de la béatitude et de la gloire de la Terre Sainte¹⁶⁷. »

Cette *memoria pristina* dont parle Fortunatus, ce *retour*¹⁶⁸ qui permet à l'âme de reconnaître (et il s'agit bien d'une re-connaissance) de qui elle tire son origine, inaugure donc la Connaissance plénière. Le Révélateur nous arrache à l'engourdissement, à la léthargie de la Matière — Augustin, dans sa réponse à la Lettre de Secundinus, parle d'*obliuio sui*¹⁶⁹ — et nous renaissions. Interprétant l'apôtre Paul (Col 3, 10), Faustus écrit :

« Il (Paul) répète encore la même chose aux Colossiens : ' Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres et revêtez le nouveau, qui se renouvelle dans la Connaissance de Dieu, selon l'image de celui qui l'a créé en vous '. Par là, non seulement il nous montre que c'est l'homme nouveau que Dieu créa ; mais encore il nous indique quand et de quelle manière il le forme, c'est-à-dire dans la « re-connaissance » (*agnitio*) de Dieu, autrement dit dans le moment de notre conversion à la croyance¹⁷⁰. »

Nous allons revenir sur cette action « sacramentelle » de la Gnose, qui fait de nous des « hommes nouveaux » et nous situe donc d'emblée dans le monde des « élus ». Mais, à la suite de l'*Épître à Menoch* et de cette déclaration de Faustus, il y a lieu de remarquer ici que l'*agnitio dei* est le miroir dans lequel l'âme opère sa propre « re-connaissance » — *agnoscendo qualiter prius fueris*¹⁷¹ —, ce qui lui permet d'être « rendue » à sa splendeur première. Tel est bien le baptême en l'Esprit, l'immersion dans la Lumière vivifiante.

Nous lisons aussi dans le même *capitulum* de l'évêque manichéen africain : « ... La Vérité nous arrache à l'erreur et nous régénère en nous initiant à la foi (*regenerauit initiatos ad fidem*¹⁷². » C'est encore la même idée : l'« initiation » à la Vérité — qui est Dieu — conduit à la naissance d'un « homme nouveau » et c'est par cette « initiation » seulement, expérience personnelle efficace, que peut s'opérer la saisie de la Vérité. Naturellement, cette expérience relève du mode de la vision extatique

et il serait tout à fait vain de prétendre, a priori, mettre en doute sa qualité. Un procès recourant à l'argumentation de la logique rationnelle ne peut avoir ici aucune prise. Il n'y a plus d'erreur possible pour l'âme dès l'instant où elle s'est « récupérée » en se contemplant¹⁷³ dans sa véritable nature et pour aussi longtemps qu'elle demeure fidèle à la Lumière, c'est-à-dire authentiquement elle-même. C'est ainsi qu'il faut entendre ces promesses extrêmes — traduisant bien les conceptions catégoriques du manichéisme — que rapporte l'ancien Auditeur Augustin, fort au fait de cette « science » qui le séduisit et, plus encore, le déconcerta :

« ... ils prétendaient... introduire auprès de Dieu (*introduciturus ad Deum*) et délivrer de toute erreur (*errore omni liberaturos*) ceux qui voudraient bien les écouter¹⁷⁴ ».

VII

Connaissance qui s'obtient dans la « contemplation réminiscente », où l'âme se situe dans son origine authentique et, par là même, se restitue en son *éternité*, la Gnose est une *Science efficace* parce que *libératrice*.

L'*Epistula Fundamenti* exprime excellemment cette caractéristique, spécifique de la « connaissance gnostique », quand elle établit le rapport nécessaire existant entre les *salubria uerba* — qui n'ont pas pour but de dispenser une science théorique et « objective » — et la Vie, laquelle, en sa plénitude se trouve être nécessairement (et remarquons ici l'insistance mise à souligner ce caractère) une *aeterna et gloriosa uita... sempiterna uita*¹⁷⁵.

Cette introduction de l'*Épître* de Mani nous avait déjà servi certes à marquer les étapes de la démarche vers la gnose manichéenne¹⁷⁶. Mais, telle est la richesse des textes gnostiques, qu'ils constituent la source de multiples leçons conjuguées, et il serait illusoire de prétendre en épuiser facilement le contenu, qui ne se « révèle » que progressivement.

« Paroles salvifiques » qui font échapper aux « ténèbres » de la mort et conduisent à la Vie éternelle en Gloire, les enseignements de Mani proviennent de la « Source éternelle et vivante ». Le « précepteur » ne parle donc pas de lui-même, mais — et c'est une confirmation supplémentaire des textes déjà exposés — il est le Messager promis qui proclame la *diuina cognitio*.

Puisque cette Connaissance est riche d'un dynamisme salutaire, elle a donc, en un sens, valeur *sacramentelle* : la sacralisation du myste s'opère par et dans l'initiation au « mystère » — *ut ad istud mysterium sine ulla possit ambiguitate perueniri*¹⁷⁷. Cette formule de l'*Épître* de Mani rappelle la réplique de Felix qui, au cours de sa controverse avec l'évêque d'Hippone, désigne ainsi les Écritures révélées :

« Je ne fuis pas la Vérité, mais je cherche la Vérité. Quant à ce que tu dis que je ne tiens pas, qu'on me le prouve par les Écritures « divinisantes » (*Scripturas deificas*) : voilà ce que je cherche maintenant¹⁷⁸. »

Ainsi la sacralisation résulte de l'adhésion lucide et fidèle aux *scripturae deificae*. On ne peut vraiment parler ici de *théopoiésis*, mais, par l'avènement du Message et la grâce de sa vertu vivifiante, c'est en réalité le retour à la *terra sancta*¹⁷⁹, qui est une *terra lucida*¹⁸⁰; à l'image du « Père de la Lumière bienheureuse¹⁸¹ », Dieu, qui, « lumineux..., habite une Lumière éternelle qui lui est propre¹⁸² ».

L'Illumination — étape ultime de la Gnose — nous baigne totalement dans notre propre substance originelle, débarrassée des scories de la Substance « adverse »¹⁸³. Elle résulte de l'action efficace des *salubria uerba* apportés par le Révélateur. On sait que, dans la communauté manichéenne de Carthage, par exemple, « l'Épître du Fondement est très connue de presque tous ceux qu'on appelle 'illuminés' ¹⁸⁴ ». Toutefois, dans la précarité de la situation terrestre, tant qu'on demeure exposé aux menaces du monde et du Prince des Ténèbres qui le régit, nul n'est assuré de demeurer définitivement en son état bienheureux. Pour désigner celui qui, négligeant « les monitions et les saintes leçons¹⁸⁵ », a été de nouveau happé et englouti dans l'inconscience de la Matière, les Manichéens ont coutume de dire : « La Lumière l'a traversé¹⁸⁶ ». Augustin, l'Auditeur renégat, qui se trouve donc en ce cas, repousse avec quelque humeur ce genre d'oraison funèbre :

« Prétendre qu'à présent la Lumière m'a quitté (*desertum lumine*), quand je me suis détourné de toutes ces ombres de la réalité... et que, au contraire, lorsque je les aimais et qu'elles m'enveloppaient, j'étais tout illuminé et resplendissant (*illustratum autem atque fulgentem*) ... ce serait, à tout le moins, manquer de clairvoyance¹⁸⁷. »

Aussi longtemps qu'il doit assumer sa mission dans le Combat entre les deux Principes, le « bienheureux, initié à la Connaissance divine », ne peut jamais considérer cette richesse dont il est investi comme un avoir ou une propriété acquise. La Gnose est une qualité, fragile comme toute vie sur terre, qu'il importe de protéger de l'enlissement et de consolider. L'ascèse rigoureuse que s'impose le Parfait n'a pas d'autre sens que cette sauvegarde vigilante : d'où le tragique de la destinée présente. C'est plus tard seulement, après le « déliement » d'avec la chair, qui préfigure le triomphe du Temps Final, que l'âme réintégrera en toute quiétude les *pacifica regna*¹⁸⁸ ; alors l'Illumination, inaugurée dans l'expérience gnostique, deviendra un état inamissible — *in sempiterna uita permanebil*. Car telle est bien, en définitive, la leçon salutaire de la Gnose : Science du retour — par une forme de résurrection de l'âme en son être authentique, après l'asphyxie dans la chair et le monde —, elle est aussi, par voie de conséquence, le gage nécessaire de la Vie.

Répondant à une question de Patticius¹⁸⁹ sur l'origine des premiers hommes, et après une allusion aux hypothèses qui ont été émises et aux « diverses Écritures et révélations » touchant à ce sujet, Mani déclare que, avant son enseignement, les peuples ont ignoré la vérité et, pour preuve, il ajoute : « S'il leur était arrivé de posséder la Connaissance manifeste (sur la génération d'Adam et d'Ève), ils n'eussent jamais été soumis à la corruption et à la mort (*numquam corruptioni et mortali subiacerent*)¹⁹⁰. » On ne peut pas ne pas songer ici au fruit de l'« arbre de Vie » qui permet, à ceux qui en mangent, de connaître le Bien et le Mal (Gn 2, 9 ; 3, 5) et d'échapper à la mort (Gn 3, 4 : « *Nequaquam morte moriemini* »).

Nous savons que cette marque essentielle de la Gnose — matrice de Vie éternelle — a été soulignée par Augustin¹⁹¹. Mais la leçon qui découle de ce passage de l'*Epistula Fundamenti* va plus loin encore. Mani y expose en effet — encore qu'indirectement — le pourquoi de cette efficacité de la « Connaissance manifeste » qu'il apporte : c'est la Science de nos origines authentiques. Cette Science, qui nous fait nous remémorer notre nature originelle — *originem recolere*¹⁹², pour reprendre la formule d'Augustin nous livrant peut-être ici la traduction manichéenne africaine de l'*hupomnèsis*, telle qu'elle apparaît dans les écrits hermétiques par exemple¹⁹³ —, cette même Science nous fait, du même coup, « re-naître » à notre Vie véritable, qui est celle de l'Esprit, sur laquelle la mort n'a aucun pouvoir. Nous rejoignons ici la démonstration de Faustus, qui fait encore appel au Nouveau Testament (Io 3, 3-6) :

« C'est le moment de cette seconde naissance (*secundae natiuitatis*) que Jésus désigne dans l'Évangile quand il dit : ' Si quelqu'un ne naît à nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu '. Et comme Nicodème, comprenant mal et hésitant, demandait comment cela pouvait se faire, le vieillard en effet ne pouvant rentrer dans le sein de sa mère pour renaître, Jésus lui répondit : ' Si quelqu'un n'est pas né de l'eau et de l'Esprit, il ne peut voir le Royaume de Dieu '. Et il ajouta : ' Ce qui naît de la chair est chair, et ce qui naît de l'Esprit est Esprit '¹⁹⁴. »

« La *gnôsis* est *épignôsis*¹⁹⁵ ». Certes, mais il faut ajouter le troisième moment, qui clôt ce processus. L'*épignôsis* — ou, pour utiliser la terminologie de Fortunatus, la *recognitio*¹⁹⁶, par laquelle l'âme reprend conscience de son origine, ou encore cette *agnitio*¹⁹⁷ dont parle l'Épître à Menoch — conduit ou, plus exactement, est elle-même *palingénésia*.

Cette palingénésie — désignée à plusieurs reprises dans ce *capitulum* de Faustus : *regenerare*, *renasci*, *secunda natiuitas* — est la condition du retour au Royaume. Il y a une logique interne entre ces trois « temps¹⁹⁸ » — Connaissance (*diuina cognitio*), « re-connaissance » (ou « auto-reconnaissance »), « re-naissance » salvifique —, temps qui ne se situent pas dans une succession temporelle, mais constituent comme les étapes simultanées sur la voie du Salut.

Encore que, sur ces aspects complexes, tout essai de systématisation

ne doive être abordé qu'avec réserve, on peut tenter de dresser, sur la base de déclarations et documents contenus dans les traités d'Augustin — dont il faut à nouveau souligner la précieuse contribution à la connaissance de la *scientia rerum* manichéenne —, un schéma de cette économie du Salut selon la *sana doctrina*¹⁹⁹. Chacun de ces moments est marqué par un « retour » : *retour sur soi, retour en soi, retour en la Lumière originelle*.

1) L'*admonitio* — qui, comme la *commonitio*, est essentiellement un rappel avant d'être une leçon — déclenche le retour de l'âme sur elle-même : rendue (*reddita*) à la « mémoire de son origine », elle voit aussi réellement sa situation présente :

« Qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita, recognoscit ex quo originem trahat, in quo malo uersetur²⁰⁰... »

2) La *commonitio*, qui a entraîné la prise de conscience de son origine, provoque, par le fait même, une réintégration de l'âme en sa véritable Substance originelle (*reddi*) :

« Id esse peccatum animae, si post *commonitionem* saluatoris nostri et sanam doctrinam eius a contraria et inimica sui stirpe se segregauit anima²⁰¹ et purioribus se adornans anima ; aliter non posse *substantiae suae reddi*²⁰². »

3) Rappelée au souvenir de son passé et rendue à sa Substance propre qu'elle a reconnue (*agnitio*), l'âme est donc restituée (*reddita* — pour la troisième fois, qui marque l'achèvement du cycle) en ce qui fait l'essence même de sa Substance, c'est-à-dire la Lumière²⁰³ : elle redevient lucide dans sa splendeur originelle :

« ... per quos et ut *splendida reddita es*, agnoscendo qualiter prius fueris, ex quo genere animarum emanaueris... Quod ergo nascitur de carne, caro est ; et quod de spiritu, spiritus est : spiritus autem animam intellege, anima de anima, caro de carne²⁰⁴... »

C'est au sein de la Lumière que l'âme rejoint son Royaume. La formule de Fortunatus est d'une extrême précision :

« ... anima acsi *diuino fonte lota* de sordibus et uitiiis tam mundi totius quam corporum, in quibus eadem anima uersatur, regno Dei, unde progressa est, *repraesentari*²⁰⁵ ». »

Par la *scientia rerum*²⁰⁶, Science de la réalité intégrale — qui est proprement la Gnose, fondée sur la *diuina cognitio* —, l'âme est lavée des souillures du monde et de la chair, purifiée à la source divine — *diuinus fons*, qui rappelle encore l'expression de Mani : *perennis ac uiuus fons*. Plus même qu'un bain de jouvence, dont on parlait plus haut, c'est un ressourcement vital dans lequel l'âme devient à nouveau présente (*reprae-*

sentari) au Royaume de Dieu. Il s'agit d'un retour (*reddi, reddita*), d'une *restitutio*²⁰⁷ ou d'une *reversio*²⁰⁸, par la grâce du « rappel » (*reuocatio*²⁰⁹) dont elle a bénéficié.

On voit ici la valeur, ou plutôt la portée ambivalente de l'Illumination. Pour saisir ce qu'est l'« illumination » de l'âme dans la Gnose, qui lui permet de comprendre le Message révélé, remarquons que cette intelligence lucide résulte de l'Illumination initiale — ou initiatique —, plongée salutaire dans la Lumière du Royaume. C'est donc une « clairvoyance » en Dieu, car, comme le rappela précisément Felix en citant l'apôtre Jean²¹⁰ : « *Deus enim lumen est et tenebrae in eo non sunt* » (1 Io 1, 5). En se « contemplant » telle qu'en elle-même²¹¹, l'âme « voit » aussi directement, sans l'intermédiaire du raisonnement, sans le recours au prisme déformant de la logique.

Ainsi l'Illumination signifie à la fois connaissance par la Gnose en son achèvement et Salut pour l'âme^{211 bis}. La Gnose est *signe*²¹² de Salut, en ce sens qu'elle ne peut venir sans que, *dans le même temps*, il y ait réintégration en la *terre lucida*. Gnose et Salut sont les fruits inséparables de la Lumière.

*
* *

Telles se présentent les voies de la Gnose, telles les ont connues et pratiquées les Manichéens d'Afrique, telles enfin les a rencontrées Augustin, à qui nous devons d'en découvrir, à travers ses controverses, les orientations et les lointains horizons auxquels elles proposent de conduire l'« initié ». Mais Augustin espérait une autre « science » et recherchait d'autres certitudes, plus terrestres, étrangères aux « visions » des *inluminati*. L'ancien Auditeur ne pouvait voir ni ne voulait entendre ce qu'il n'attendait pas. Et Secundinus peut bien lui écrire :

« Le Soleil ne se lève pas pour les aveugles,
les sourds ne peuvent entendre la Voix,
et ce n'est pas pour les morts que sont préparés les banquets sacrés²¹³ ».

II, p. 234-235.

B. — PROBLÈMES DE THÉODICÉE ET D'ANTHROPOLOGIE

« Et illa erant fercula in quibus mihi esurienti te inferebatur
pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua,
non tu... »

(*Conf.*, III, 6, 10, p. 43, 14)

« ... quamquam quomodo se haberet spiritualis substantia
ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar, tamen,
gaudens erubui non me tot annos aduersus catholicam
fidem, sed contra cogitationum figmenta latrasse ».

(*Id.*, VI, 3, 4, p. 102, 28)

CHAPITRE PREMIER

La doctrine des « Deux Principes » et le « matérialisme » manichéen

« *Fortunatus* : Et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit deus, quod inadibilis, intenibilis, impassibilis, aeternam lucem et propriam habitet, quod nihil ex sese corruptibile proferat, nec tenebras nec daemones nec satanam, nec aliud aduersum in regno eius reperiri possit. »

(*C. Fortunatum*, 3, p. 85, 16)

« Inuitauit enim te doctrina daemoniorum mendaciloquorum ad fictas domos angelorum, ubi flat aura salubris, et ad campos, ubi scatent aromata, cuius arbores et montes, maria et flumina, dulce nectar fluunt per cuncta saecula. »

(*C. Faustum*, XV, 6, p. 426, 8)

I

Que, des diverses sources manichéennes en notre possession, les traités augustinien nous aient transmis celles qui sont parmi les plus claires et les plus précises dans leur énoncé du mythe des Principes antagonistes, il n'est, pour s'en persuader, que de relire ces deux passages de l'*Epistula Fundamenti* :

« Dès le Commencement, il y eut deux Substances essentiellement distinctes.

« Dieu le Père, d'une part, dominant l'Empire de la Lumière, perpétuel en sa Sainte Racine, magnifique pour sa Puissance, vrai par sa nature même, toujours exultant en sa propre éternité, possédant en lui-même la Sagesse et les facultés de la Vie, au moyen desquelles il embrasse encore les douze Membres de sa Lumière, à savoir les richesses débordantes de son propre Royaume. (...) Ses Royaumes, d'une extrême splendeur, ont été si bien fondés sur la bienheureuse Terre de la Lumière que nul ne peut jamais les ébranler ou les renverser¹. »

« Confinant à une partie et à un côté de cette sainte Terre éclatante de Lumière, il y avait, de dimensions profondes et immenses, la Terre des Ténèbres, où habitaient des corps de feu, c'est-à-dire des espèces de pestiférés. Ici c'étaient des Ténèbres infinies émanant de la même Nature, avec leurs innombrables rejetons ; au-delà, les Eaux bourbeuses et troubles, avec leurs habitants, et, en leur centre, les Vents — qui avaient leur Prince et leurs géniteurs — soufflaient avec une violence terrifiante. Puis encore venait la Région corruptible du Feu, avec ses Chefs et ses Nations. A l'intérieur également de cette Région, se trouvait une race pleine de Fumée ténébreuse : c'est en elle que résidait le Prince féroce, Souverain de tous, entouré de Princes innombrables, tous issus de lui et dont il était lui-même l'« esprit ». Telles étaient les cinq Natures de la Terre de la Peste². »

A ce récit, qui, dans sa transposition mythique, présente l'expression primitive du système dualiste, on pourrait ajouter les formulations — exprimées alors en termes conceptuels — utilisées par les Manichéens africains pour traduire la même doctrine fondamentale.

Il faut souligner en premier lieu la très remarquable contribution du prêtre Fortunatus, qui s'efforce de systématiser — autant par sa dialectique rigoureuse que par ses références à la théologie néotestamentaire — la leçon renfermée sous les revêtements de la « fable ». Augustin résumait lui-même ainsi l'objet de sa *disputatio* avec l'animateur de la communauté manichéenne d'Hippone : « Nous y traitons la question de l'origine du Mal : j'affirme que le Mal provient du libre arbitre de la volonté ; mon adversaire s'efforce de démontrer que la nature du mal est coéternelle à Dieu³. » Qu'il suffise de relever trois formules significatives utilisées par le prêtre manichéen :

II, p. 237.

« Je dis qu'il y avait deux Substances : la Substance de la *Lumière*, en laquelle était Dieu — qui est, comme nous l'avons dit plus haut, incorruptible —, et la Nature contraire, celle des *Ténèbres*⁴. »

« Oserais-tu cependant nier que le *Mal existe en dehors de Dieu*, alors que Dieu montre, par ses préceptes, qu'il y a des choses qui se font contre sa volonté⁵. »

« C'est à juste titre que Notre Seigneur a dit : ' l'Arbre que n'a pas planté mon Père céleste sera arraché et jeté au feu, il ne porte pas de bons fruits ' et l'arbre a une Racine. Il est donc évident, par la nature des choses, qu'il y a en ce monde deux Substances ayant chacune son espèce et son nom : l'une est la Substance du corps, l'autre la Substance éternelle, c'est-à-dire, selon notre croyance, celle du Père tout-puissant⁶. »

On sait que le recours à la parabole évangélique du « bon arbre » et du « mauvais arbre⁷ », pour illustrer et fonder la doctrine dualiste à partir des Écritures chrétiennes, est habituel dans l'enseignement de la secte : en Afrique, après Fortunatus, nous voyons Faustus et Felix s'y référer également⁸. Ces *loci* scripturaires avaient déjà fait l'objet d'une interprétation identique en certaines sectes gnostiques qui ont très certainement inspiré l'herméneutique manichéenne⁹.

Quant à cette plaidoirie passionnée prononcée par Fortunatus pour « disculper » Dieu, qu'il voit compromis par la thèse de ses adversaires catholiques — « *Caeterum, nega malum praeter deum esse*¹⁰... », « *Hinc iam dignare prosequi et contraire si nihil praeter deum*¹¹... » —, elle est bien animée de cette crainte révérentielle, de ce pieux respect où le philosophe néo-platonicien Simplicios¹² croyait déceler la cause qui permettrait de comprendre le pourquoi de la doctrine des Deux Principes : défendre l'honneur même de Dieu.

Comme à chaque fois qu'il s'avance sur le terrain de sa propre doctrine, l'évêque Faustus se montre prudent et laconique, mais il s'abandonne aussi parfois à la passion du zélateur et s'exprime alors avec une véhémence quelque peu obscure (à moins qu'il ne veuille égarer le non-initié en recourant à des formules hermétiques). Contre ses adversaires, les tenants de la « monarchie » — *id est ut omnia credatis ex deo*¹³ —, Faustus proclame son dogme des Deux Principes : Dieu et *hulê*¹⁴. Il se montre particulièrement soucieux alors de bien marquer l'absolue antinomie qui oppose ces Principes entre eux : comme le bien s'oppose au mal, la santé à la maladie, le blanc au noir¹⁵, le Nouveau Testament à l'Ancien¹⁶. Par là, l'évêque défend la secte contre les accusations de polythéisme lancées par ses détracteurs : « Certes, écrit-il, nous reconnaissons les deux Principes, mais nous n'appelons Dieu que l'un d'entre eux et l'autre *hulê* ou, pour reprendre le langage habituel, le Démon¹⁷. » Cette distinction « nominale » — *uocamus* — avait déjà été soulignée à deux reprises consécutives par Fortunatus¹⁸.

Felix, pour sa part, quand il est mis en demeure par Augustin d'avoir à expliquer la doctrine dualiste, recourt uniquement à des *logia* du Christ,

qu'il interprète selon son optique. C'est d'abord, naturellement, la parabole des deux « arbres » — « Mani dit qu'il y a *deux Natures*... la bonne et la mauvaise. Le Christ dit dans l'Évangile qu'il y a *deux Arbres*... Voilà les deux Natures¹⁹ » ; c'est aussi la parabole du « bon grain » et de l'« ivraie » semée par l'« ennemi²⁰ ». Le docteur de la secte se réfère enfin au tableau du Jugement dernier, qui verra la séparation des justes et des damnés²¹.

Dans sa *Lettre* à Augustin, Secundinus voudrait rappeler son correspondant à une saine théodicée : « Cesse de dire que *deux Natures* n'en font qu'une, car le jugement du Seigneur approche²². » Toutefois, au lieu d'exposer les fondements de sa croyance, l'Auditeur romain, après avoir fait remarquer qu'il y a des problèmes qui dépassent les capacités de l'homme²³, déclare : « De ce genre, il y a la question de savoir comment il y a *deux Natures* — *quomodo sint duae naturae*²⁴. » Et, en mode de commentaire, l'Auditeur ajoute simplement : « Ces *deux Natures* ne sonnent pas de la même façon — *non sonant* : elles signifient évidemment deux choses différentes et distinctes entre elles²⁵ » — indiquant par cette formule, dont il n'est peut-être pas l'auteur, que, derrière ces termes communs de « natures », se situent des réalités radicalement différentes l'une de l'autre.

La contribution personnelle d'Augustin à l'exposé de la doctrine des Principes est très variable selon l'objet de ses traités ou de ses controverses. Ainsi, dans le *De moribus Manichaeorum*, qui inaugure la polémique, l'ancien Auditeur ne développe qu'une fois²⁶ ce point du dogme — qui est sans doute trop « technique » pour intéresser le public auquel, par son ton et son tour, l'ouvrage semble destiné. Tout naturellement, c'est à l'occasion du problème de l'origine du mal que la doctrine manichéenne est mise en question :

« S'il existe *deux Natures*, comme vous l'affirmez, le *Royaume de la Lumière* et le *Royaume des Ténèbres*, et si, comme vous le dites, le *Royaume de la Lumière* est Dieu, à qui vous attribuez une nature simple à l'intérieur de laquelle ne peut exister aucune disparité, vous êtes obligés de faire un aveu : ... cette nature, qui est le souverain Bien (...) ,est immuable, impénétrable, incorruptible, inviolable, autrement elle ne serait pas le souverain Bien, ce qu'il y a de meilleur. A une telle nature, on ne peut nuire d'aucune façon. Donc si nuire consiste, comme je l'ai montré, à priver d'un bien, on ne peut nuire au *Royaume des Ténèbres*, qui ne contient pas de bien, et on ne peut nuire au *Royaume de la Lumière* qui est inviolable. A qui nuira donc ce que vous appelez le Mal²⁷ ? »

L'habileté de l'argumentation ne doit pas dissimuler son aspect arbitraire, sinon spécieux. En effet, on ne saurait partir de la conception augustinienne du « mal » pour *expliquer* la raison d'être du Mal dans la vision manichéenne. Les mêmes mots ne recouvrent pas les mêmes idées (ni les mêmes réalités).

Dans les deux traités dédiés à ses amis et bienfaiteurs, Romanianus

et Honoratus, les mentions de la doctrine dualiste ne constituent que de très rares et légères touches. Ces allusions se trouvent insérées à l'intérieur de développements étrangers à la question — rien là d'ailleurs qui puisse étonner puisque, écrivant ces livres, Augustin, comme on sait, ne se proposait pas d'abord de combattre la doctrine manichéenne mais d'appeler ses dédicataires à la religion catholique. Le *De utilitate credendi* présente ainsi son argument :

« L'Église catholique m'a appris beaucoup d'autres choses auxquelles ces hommes au corps exténué, mais à l'esprit épais, ne sauraient prétendre : que Dieu n'est pas corporel... Si tu en conviens... c'en est fait de tous leurs artifices. Quant à savoir comment Dieu n'a ni produit ni créé le mal, comment il n'existe et n'a jamais existé de nature et de substance qui n'ait été produite ou créée par Dieu... cela est établi par des arguments si probants que, surtout pour toi et tes pareils, il est absolument impossible d'en douter, pour peu qu'aux qualités intellectuelles on joigne la piété et une certaine sérénité d'esprit, sans quoi on ne peut absolument rien comprendre en de tels sujets. Et qu'on n'avance pas ici des racontars nébuleux, ou je ne sais quelle historiette d'un Perse, à laquelle il suffit de prêter l'oreille et une attention non pas perspicace mais simplement enfantine. Tout autre, absolument tout autre que les extravagances manichéennes, est la vérité²⁸. »

Dans le *De uera religione* — écrit en 390²⁹ —, Augustin n'avait pas encore choisi ce thème du dualisme pour en faire son cheval de bataille. Il n'est pas sans intérêt toutefois de relever deux allusions précises aux Natures antagonistes, qui montrent assez que l'ancien Auditeur avait été parfaitement mis au fait de la question et qu'il n'a pas attendu les années de la polémique à Hippone pour s'informer de certaines figures particulières du mythe³⁰ :

« Il (cet ouvrage) vise cependant surtout ceux qui tiennent qu'il existe deux Natures ou Substances, ayant chacune son Principe propre et en lutte l'une avec l'autre³¹. »

« Certains, dans leurs fabuleux phantasmes, ont imaginé le conte de la Lumière rayonnant sans limite dans l'espace infini, mais en laquelle, sur un côté, s'enfonce comme un coin noir (*ex una tamen parte quasi nigro cuneo fissum*) ; en quoi ils voient deux Royaumes opposés et en font les Principes des êtres³². »

A plusieurs reprises, dans le *De duabus animabus*, Augustin montre bien que le fondement de la doctrine des « deux âmes » repose sur le dogme des Principes³³. Il rejette au passage les idées de Mal absolu³⁴ et, dans sa *Retractatio* consacrée à ce traité, il souligne que, avant même d'être réfutés pour leur enseignement sur l'« âme bonne » et l'« âme mauvaise », « les Manichéens devaient, pouvaient même déjà être convaincus d'erreur, en introduisant follement une nature mauvaise coéternelle au Bien éternel³⁵ ».

Le *Contra Secundinum* revient fréquemment sur la question des Royaumes adverses et des deux Natures, mais ce sujet est toujours abordé sous

l'angle de l'argumentation polémique et le traité n'apporte aucun élément nouveau au dossier³⁶.

De tous les *antimanichaena* augustiniens, c'est sans doute le *De natura boni* qui, avec le *Contra Epistulam Fundamenti* — celui-ci pour les passages de la *Lettre* de Mani qu'il rapporte —, traite le plus largement de la doctrine des Deux Principes. Ce traité est effectivement destiné, ainsi que l'écrit son auteur, à montrer que « Dieu est une nature immuable et le souverain Bien..., et aussi combien de mal les Manichéens introduisent dans la nature du Bien et combien de bien dans la nature du Mal qu'a inventée leur erreur³⁷ ». Il n'est pas dans le projet de ce travail d'étudier la conception du mal selon Augustin³⁸. Qu'il suffise donc de rappeler ici que, d'après lui, toute nature se définissant par la mesure, la proportion, l'ordre³⁹, le mal est une atteinte à cette harmonie, une privation qui, en son ultime conséquence, aboutit non pas à un être, mais au contraire de l'être, c'est-à-dire au néant⁴⁰. Augustin relève à nouveau la terminologie manichéenne utilisée pour désigner le Mal — *hulê*⁴¹ — : elle serait la preuve d'une erreur d'intelligence ou d'une adaptation fallacieuse du terme employé par les philosophes grecs⁴². La question des Principes, abordée à plusieurs reprises, n'est toutefois jamais avancée dans le but de rejeter directement et pour elle-même la doctrine dualiste. Mais, en montrant que *tout* ce qui est *est* par Dieu, le polémiste veut prouver qu'il ne reste aucune place pour y insérer la Nature du Mal. Selon lui, en effet, cette existence ne serait admissible que dans la mesure où, conclusion logique d'un théorème, elle aurait une *raison d'être*. Une remarque encore : si les doctrines dualistes se présentent — ou du moins peuvent se comprendre — comme un sursaut de l'homme qui veut défendre la suprême bonté du Père⁴³ et rechercher donc un autre Principe sur qui rejeter la responsabilité du mal existant qui assiège l'âme, c'est aussi au sentiment de crainte de Dieu que fait appel Augustin pour réfuter l'existence du Mal :

« Si les Manichéens voulaient penser non pas avec la pernicieuse préoccupation de défendre leur erreur, mais avec la crainte de Dieu (*cum Dei timore cogitare*), ils ne blasphémeraient pas criminellement en posant deux natures, l'une bonne qu'ils appellent Dieu, l'autre mauvaise, que Dieu n'a pas faite⁴⁴. »

Pour compléter ce bilan de l'apport des traités augustiniens à la doctrine des Deux Principes, il conviendrait d'inventorier aussi d'autres œuvres que celles qui figurent dans le catalogue des *Aduersus Manichaeos*⁴⁵. Une place particulière revient ici au *Contra Iulianum Pelagianum* pour les définitions très concises, écrites une vingtaine d'années après les *Contra Felicem*, *De natura boni* et *Contra Secundinum* (qui marquent la fin de ce qu'il est convenu de désigner comme la période de « lutte contre les Manichéens⁴⁶ ». On remarque que le vieil évêque d'Hippone a laissé de côté les figures singulières du mythe, pour ne présenter du dogme que ses aspects essentiels, en les simplifiant à l'extrême dans leurs formulations ;

« La critique des Manichéens a été faite, eux qui croient et affirment que les corps tirent leur origine de la *race des Ténèbres*, qu'ils regardent comme une *Nature mauvaise, coéternelle au Dieu bon*, et qui concluent de là que les corps également sont immuablement mauvais⁴⁷. »

« Par un mensonge sacrilège de leur pernicieuse erreur, les Manichéens admettent deux *Natures*, l'une bonne, l'autre mauvaise, *provenant de Principes différents*, tous deux *éternels et opposés l'un à l'autre*⁴⁸. »

« C'est ainsi qu'en te faisant le suffragant de Mani, tu lui permets de diffuser sa thèse selon laquelle la *Nature du Mal* tirerait son origine d'une *Racine du Mal* que Dieu n'a pas créée et qui lui est coéternelle⁴⁹. »

Les traités polémiques d'Augustin fournissent certes la preuve que, dans les communautés d'Afrique, le dogme fondamental des Deux Principes était parfaitement connu et que, apparemment, la doctrine était donc, sur ce point, tout à fait orthodoxe. On pourrait toutefois tirer d'autres indications de nos analyses et le problème qui se pose maintenant est de savoir si ce dualisme, clairement enseigné dans les textes des *auctores*, n'était pas en réalité — dans la présentation habituelle, ou du moins dans son acception courante parmi les Auditeurs — sujet à certaines déformations par souci de simplifications ou d'efficacité. Pour mieux situer le projet, une remarque s'impose ici.

La présentation pourra éventuellement être jugée non conforme aux Écritures manichéennes que nous connaissons si nous constatons des divergences entre l'enseignement distribué par les docteurs de la secte et la doctrine originelle telle qu'elle *semble* ressortir de ces documents. Rien ne permettrait toutefois d'inférer de cette « divergence » qu'il y ait eu réellement hétérodoxie ou particularisme. En effet, dans ses livres et ses lettres, Mani s'adresse à des « initiés » — que nous ne sommes pas — et l'intelligence de ces Écritures n'est donc pas accessible au profane. Celui-ci en effet ne peut entendre que le simple sens obvie, alors que, comme nous l'avons vu, cette intelligence nécessite une formation préalable dans le courant de la Tradition ecclésiale manichéenne. Ces préalables sont indispensables pour que l'enseignement originel puisse livrer son véritable Message dans l'éclairage de l'Illumination. N'oublions pas qu'Augustin, qui avait longuement et diligemment scruté les livres de l'hérésiarque, se trouvait pourtant contraint de faire appel aux docteurs de la communauté de Carthage pour tenter de saisir — ou du moins d'approcher — ce que Secundinus appelle les *arcana incognita secreti (Manichaei)*⁵⁰. L'ancien Auditeur souligne lui-même à plusieurs reprises les précautions dont s'entouraient les *maiores* quand ils acceptaient de livrer, comme s'il se fût agi de grands secrets⁵¹, quelques éclaircissements que sollicitaient des Auditeurs particulièrement studieux — *nimis adtenti et studiose inquirentes*⁵². Et, même à Milan, quand survenaient encore parfois les derniers appels du manichéisme abandonné, c'est le souvenir du maître — si longtemps espéré autrefois pour résoudre ses problèmes⁵³ — qui se présentait à nouveau : « Et alors je me disais : ' Demain je vais

trouver, voici que l'évidence va paraître et je la saisirai. Voici Faustus qui vient et il expliquera tout (*exponet omnia*)⁵⁴. »

En définitive, nos analyses ne peuvent donc que se limiter à relever les *divergences apparentes* (ce qui ne signifie pas qu'elles ne sont nécessairement qu'apparentes) entre les leçons des *auctores* — telles que nous les entendons — d'une part, et, d'autre part, les déclarations des Manichéens au cours des controverses ou les remarques d'Augustin lui-même. Certes, n'ayant jamais été lui-même un Élu, le polémiste n'est nullement qualifié pour se poser en interprète de son ancienne « croyance ». Mais le fait est que, à l'époque où il adhérerait à la secte, il n'était pas le seul à se poser des problèmes sur certains points de la doctrine enseignée et à scruter les *auctores* pour y chercher des éclaircissements. On sait que Nebridius, pour sa part, proposait des dilemmes, auxquels les docteurs n'apportaient pas de réponses satisfaisantes^{54 bis}. Les solutions qui étaient avancées semblaient même en contradiction avec les Écritures de Mani et manquaient donc à l'orthodoxie. Ainsi, sur la grave question du Combat qui opposa entre eux les deux Principes :

« Il en résulta que, malgré notre zèle à vous écouter, nous étions dans un extrême embarras et ne trouvions aucune issue à cette question : qu'est-ce que la race des Ténèbres aurait fait à Dieu, si Dieu avait refusé un combat aussi préjudiciable à sa partie ? En effet, si cette race ne devait pas nuire à Dieu dans son repos, nous avions à déplorer qu'elle ait agi cruellement avec nous, qui avons été plongés dans ces épreuves. Mais si elle devait nuire à Dieu, Dieu n'était pas cette nature incorruptible qui devait être la nature de Dieu. A ce sujet, il se trouva quelqu'un pour dire que Dieu n'avait pas voulu se soustraire au mal, ou n'avait pas pris garde qu'on pouvait lui nuire, mais que, dans sa bonté naturelle, il avait voulu rendre à cette nature inquiète et perverse le service de la mettre en ordre. Les livres de Mani ne rendent pas le même son : très souvent ils signifient, très souvent ils disent que Dieu s'est tenu en garde contre une invasion de ses ennemis^{54 ter}. »

Cet exemple est certes particulièrement caractéristique des difficultés qu'éprouvaient parfois les docteurs africains de la secte pour développer leur enseignement. Mais, si difficile il y eut bien sur tel ou tel aspect des dogmes, il serait évidemment tout à fait arbitraire de conclure que le manichéisme africain ait pu s'écarter de la doctrine originelle : en dernier recours, en effet, les fidèles interrogeaient toujours les Écritures de Mani.

II

On sait que, selon le mythe, les deux Substances ont existé « dès le Commencement » — *in exordio*⁵⁵. Cependant, quand ils parlent de la Nature mauvaise, on dénote dans les documents manichéens une certaine ambiguïté sur la question de savoir si le Prince des Ténèbres

— identifié avec l'Archonte du « monde de la Fumée⁵⁶ » ou aussi avec le « Roi des bipèdes », ancêtres des premiers hommes⁵⁷ — tire sa propre origine d'une *hulé* primitive qui, dans sa monstruosité informe, serait la plasmatrice⁵⁸ amorphe du *Princeps inmanis*, ou bien si c'est lui, le Roi de la *gens tenebrarum*, qui serait coéternel au Père des *pacifica regna*. Certes, Faustus — dans un *capitulum* qui ne prétend d'ailleurs pas traiter du sujet d'une façon exhaustive — tend à confondre *hulé* avec son hypostase personnifiée, le Démon, qui se poserait ainsi nettement comme le Principe absolu opposé à Dieu⁵⁹. D'autres formules, plus précises, semblent en contradiction avec les données des documents orientaux, qui tiennent le Prince des Ténèbres pour le produit de la Matière originelle, la « Nuit, mère des Archontes⁶⁰ ».

Tout essai de systématisation serait sans doute une tentative hasardeuse. Il faut toutefois remarquer que, pour leur part, les documents africains paraissent d'une rigoureuse logique quand ils établissent un parallèle absolu entre les situations des Principes antagonistes.

Or nous savons, grâce aux précisions apportées par Felix, que, dans les *pacifica regna*, le Père et la Terre de la Lumière sont d'une unique substance et que la Terre est inengendrée⁶¹. Certes, les Royaumes ne sont pas du nombre des *ingenita*⁶² mais leur substance est cependant la même que celle de Dieu, de la Terre et de l'Air, car « celui qui a engendré et ceux qu'il a engendrés et le lieu où ils ont été placés, tous sont... d'une unique substance (*unius substantiae*)⁶³ ». Si ces Royaumes — et donc leurs habitants — ont été engendrés, remarquons toutefois que cette génération se situe en dehors du temps. En effet, « tout ce que Dieu a engendré lui est coéternel⁶⁴ » ; enfin, c'est des habitants — *incolae*⁶⁵ —, des Royaumes, engendrés par lui de toute éternité, que Dieu est le Père⁶⁶, c'est de lui qu'ils tirent leur origine⁶⁷.

Il semble en aller de même dans la Substance adverse. Dès le commencement, cette Substance se dressait en face de la *terra lucida* et déjà, vis-à-vis du Père qui régnait en sa « Lumière suprême et principale⁶⁸ », siégeait le Prince du Mal, au plus profond de la Matière. Il n'y a pas de génération ou de quelconque façonnement avorté du Roi des Ténèbres — lequel semble bien avoir été depuis toujours l'« esprit » (*mens*⁶⁹) de la Matière. Quant aux divers Archontes et à la faune — *inhabitatores*⁷⁰ — grouillante de la *terra pestifera*, ils tirent leur origine de ce Prince, instigateur de la Nature du Mal tout entière. Ainsi cette Nature maléfique provient, comme de sa Racine monstrueuse, d'un Prince absolu, personnifié, au même titre que la Nature sainte a été engendrée par le Père (et non pas par la Terre de la Lumière). Nous savons que, dans certaines formules du *Contra Iulianum Pelagianum*, Augustin relève lui-même ce parallèle entre les Principes antagonistes : « ... *duas naturas... ex diuersis atque inter se aduersis... principiis*⁷¹ » ; « ... *radicem mali ex illa... Deo coaeternam fingit naturam mali*⁷² ».

III

Un second problème se pose : celui de l'égalité — dans l'incompatibilité — des deux Principes. Le Prince des Ténèbres, coéternel à Dieu est-il, « en valeur absolue », l'égal de Dieu, son pair dans la puissance ? En un mot, le dualisme est-il équilibré ?

C'est une tactique constante d'Augustin que d'assimiler le Principe du Mal à un Dieu et cette représentation pourrait bien, en réalité, traduire une riposte du polémiste catholique. Nous savons en effet que, dans leur propagande missionnaire, les Manichéens avaient coutume de présenter leur doctrine sous une perspective séduisante — « *Fingunt se nimis bonos*⁷³ » —, face à une Église catholique où la crainte d'un Satan, toujours aux aguets pour entraîner au péché⁷⁴, pouvait justement effrayer les bonnes âmes des simples. Il faut, dans ces controverses, constamment tenir compte des préoccupations de prosélytisme — tant de la part des membres de la secte que de leur adversaire — pour tenter d'apprécier au plus juste les diverses présentations qui sont faites des deux « catéchismes ».

Cherchant à assombrir encore la religion de Mani, pour en écarter ceux qui sont en quête d'espoir et de « consolations », Augustin va camper un dieu du Mal, redoutable dans sa toute-puissance. Les allusions à ce dithéisme sont parfois à peine sensibles, du moins dans les premiers traités antimanichéens. C'est ainsi que, dans le *De uera religione*, l'ancien Auditeur se fait le héraut de « ceux qui tiennent le Dieu unique et suprême comme seul vrai Dieu⁷⁵ ». Il n'ignorait cependant pas que, pour la secte, il n'y a de Dieu que celui du Royaume de la Lumière. C'est lui-même en effet qui, dans le *De moribus Manichaeorum*, écrit sensiblement à la même époque, faisait une référence précise à la doctrine dualiste de ses adversaires et notait que, pour eux, Dieu, « nature simple », se situe dans le Royaume de la Lumière⁷⁶.

Par la suite les accusations de polythéisme deviendront très claires et, selon Augustin, les adversaires de la secte sont en droit de dire que Mani a promu la Matière au rang d'une divinité. Nous savons déjà que, dans le *De natura boni*, Mani est accusé d'avoir introduit un second dieu : « ... *quam Manichaeus hylen appellat... formatricem corporum : unde recte illi dictum est, quod alterum deum inducat*⁷⁷ ». Répondant à un *capitulum* de Faustus, où l'évêque manichéen reconnaît qu'il arrive parfois (*interdum*) que le nom de Dieu soit attribué à la Nature adverse — pure expression qui ne traduit pas la véritable doctrine, de même que l'apôtre Paul ne prétendait pas faire du démon un dieu quand il parlait du « dieu de ce siècle » (2 Cor 4, 4)⁷⁸ —, Augustin écrit : « C'est bien de deux dieux que nous avons coutume d'entendre parler dans vos discussions (*duos*

quidem deos... solemus audire)⁷⁹. » Les charges étaient parfois plus lourdes encore, relevant alors, à l'évidence, d'une accusation gratuite. Ainsi, bien avant le *Contra Faustum* — relativement modéré sur ce sujet —, le nouveau prêtre d'Hippone, animé d'un grand zèle pour discréditer la secte, très active dans sa cité, dénonçait, dans le *Contra Adimantum*, l'idolâtrie des hérétiques :

« Les Manichéens, attaquant ce passage : ' Vous n'adorerez point les dieux étrangers ' (*Ex* 20, 3.5), montrent assez qu'il leur plaît qu'on adore plusieurs dieux. Rien d'étonnant, car leur secte cite et vénère une famille de dieux extrêmement nombreux : ils en sont même venus jusqu'à y faire entrer les choses visibles, qu'ils vénèrent et adorent comme étant la lumière de la Vérité elle-même⁸⁰. »

On ne sait sur quoi se fonde Augustin quand il assimile à des « dieux » ces *saecula* qui, selon le récit du mythe, entourent le Père des *pacifica regna*. En effet, « commentant » l'*amatorium canticum* — qui met en scène un cortège où figurent un groupe de « douze siècles » —, le polémiste recourt à la formule de *duodecim magni dei*⁸¹.

Deux dieux, une douzaine de dieux en plus, puis une *numerosissima deorum familia* : les variations d'Augustin sont assez singulières. Nous retiendrons que jamais, au cours des deux controverses publiques avec Fortunatus et Felix, il n'a accusé la doctrine de Mani d'enseigner un quelconque dithéisme ou polythéisme. Il est clair aussi que, chaque fois qu'un des protagonistes utilise le nom de dieu, il désigne toujours, sans la moindre équivoque, le Principe du Bien.

Certes, cette « classification » qui, des deux Substances, ne retient que le Principe du Bien pour être honoré du titre de dieu, pourrait bien être purement formelle et nominale. Quelle que soit l'appellation consacrée pour désigner le Père de la Lumière — et quelle que soit donc l'insistance mise par Fortunatus et Faustus⁸² pour souligner cette distinction d'ordre terminologique —, la question qui se pose est celle de savoir si, en réalité, les Principes, tous deux coéternels et chacun à la tête d'une « Terre », l'un animant tout le Bien, l'autre incarnant tout le Mal, sont d'une égale puissance. Or c'est en ce problème, tout à fait fondamental, que l'ambiguïté paraît la plus troublante.

D'une part, en effet, la doctrine exprimée, par exemple, dans l'*incipit* de l'*Épître du Fondement* — et reprise dans telles formulations d'Augustin lui-même⁸³ — semble parfaitement catégorique sur l'absolue parité des Substances antagonistes (l'ancien Auditeur, pour les raisons qui sont celles de la controverse, ayant même tendance à majorer la puissance du Prince des Ténébres).

Il n'en demeure pas moins que, dans l'exposé courant de la doctrine, cet équilibre parfait semble être rompu au bénéfice du vrai Dieu, et ceci, très probablement, comme l'a bien senti Augustin — qui, en la circons-

tance, se fera le fidèle avocat du Diable —, pour des motifs de diffusion de la secte et d'apologétique doctrinale. Naturellement, on ne saurait négliger certaines considérations d'ordre psychologique qui ont certainement eu une influence importante pour déterminer le jugement sur les deux Principes tels que les présente le mythe. D'un côté, en effet, c'est le Père de la Lumière, attentif aux habitants de son Royaume, où tout est beauté, ordre et harmonie ; en face, dans la *terra pestifera*, un Prince féroce, usant de sa force brutale et stupide autant que de sa ruse, préside à un grouillement désordonné d'Avortons, exaspérés dans la frénésie du désir charnel, se détruisant pour renaître sans cesse dans la nuit éternelle de la Matière. Tel étant, selon le mythe, le tableau des Principes antagonistes, il est assez clair que le Père de la Lumière se situe sur un plan infiniment supérieur à celui du Prince des Ténèbres. Des motivations subjectives immédiates — d'ordre éthique et esthétique — interviennent en faveur du Bien et de la Lumière. De deux puissances infinies — et donc égales en valeur absolue —, celle qui est affectée du signe positif est naturellement conçue comme supérieure à celle qui est marquée du signe négatif.

Ajoutons aussi que, si nous nous situons dans l'optique manichéenne, l'âme, qui procède du Père et de sa Substance, aura nécessairement tendance à voir la « supériorité » dans le Principe dont elle est issue et dont les normes de valeur sont les siennes. Elle rejettera tout aussi nécessairement la Substance ennemie qui, pour elle, est contre nature.

Il n'est pas jusqu'à la configuration des deux Terres, telle qu'elle est exposée dans l'*Épître du Fondement* et dont discute si longuement Augustin⁸⁴, qui n'accrédite cette conception en faveur de la supériorité apparente de la *terra lucida* sur la *terra pestifera*. Le rapport des forces — qui symbolise l'opposition des deux Principes — apparaît comme très inégal. En effet, les forces de la Lumière s'étendent à l'infini vers le Haut — *hians etiam et patens desuper*⁸⁵ —, vers la Droite et la Gauche, alors que la Substance du Mal n'est illimitée que vers le Bas, sa frontière se limitant vers le Haut, où elle s'insère (et est insérée) comme un « coin⁸⁶ » dans la Terre de la Lumière. Très informé sur cet aspect du mythe, Augustin propose cette comparaison pour illustrer la délimitation de chacune des deux Terres :

« Tout se passe comme si un pain, divisé en forme de croix, était formé de quatre parts, trois blanches et une noire. Supprimons maintenant la distinction qui fractionne les trois quarts blancs et supposons les infinis vers le Haut et vers le Bas et infinis en Arrière : c'est ainsi qu'ils imaginent la Terre de la Lumière. Supposons d'autre part que le quart noir soit infini vers le Bas et en Arrière mais qu'il soit surmonté d'un vide immense : c'est ainsi qu'ils imaginent la Terre des Ténèbres⁸⁷. »

Précisant encore cette image — inspirée d'un texte de Mani⁸⁸ —, Augustin écrit que, selon la conception de la secte, les deux Terres cons-

tituent un ensemble composite : de la moitié supérieure, trois quartiers appartiennent à la Terre de la Lumière et le quatrième est vide ; de la moitié inférieure, trois quartiers encore appartiennent à la Terre de la Lumière et le quatrième, situé au dessous de l'espace vide, serait la Terre des Ténèbres. Ainsi, la Terre de la Lumière apparaît comme un sabot fendu, au dessous, par un coin noir et étroit ; pour sa part, la Terre des Ténèbres pénètre — *cuneus niger* — et fend (*dissulcat*) le domaine de son adversaire (*terra luminis discissa*)⁸⁹.

Il nous faut bien reconnaître ici, à la suite d'Augustin, que, si, en principe, les deux Racines sont égales, en réalité, non seulement l'âme penche tout naturellement, dans ses appréciations, en faveur de la supériorité du Père de la Lumière, mais que même la représentation mythique explique cette conception d'une situation bancale, qui n'est pas loin de faire penser au rapport de Dieu avec Satan dans la doctrine chrétienne. Il est d'ailleurs assez significatif de cet infléchissement que la terminologie chrétienne désignant l'Ange déchu soit utilisée par les controversistes manichéens pour expliquer ce point de leur doctrine⁹⁰. On comprend que, pour les raisons qui sont les siennes, Augustin ait tenté de rendre à ce « Satan » toutes ses dimensions. Contre les apologistes de la secte, qui doivent composer avec les exigences du prosélytisme missionnaire et réduisent la part du Prince des Ténèbres à une portion congrue, l'ancien Auditeur est, somme toute, fidèle à la doctrine originelle, quand il dénonce les « adaptations » auxquelles — en apparence du moins — recourent les docteurs de la secte pour rogner l'infinie puissance maléfique du Prince de la *terra pestifera*, craignant qu'elle ne paraisse *comme elle est réellement*, c'est-à-dire toute-puissante et capable de mettre en échec le pouvoir de Dieu : « (*Manichaei*) *timent enim, ne deo uideatur aequalis* »⁹¹.

IV

Dernier problème qui sera étudié maintenant : qu'en est-il de ce « matérialisme » manichéen dénoncé par Augustin ?

Certes, ce grief constitue bien l'argument favori de l'ancien Auditeur et il se retrouve, présenté invariablement dans les mêmes structures d'argumentation et souvent en des termes identiques, à travers l'ensemble des traités antimanichéens, à l'exception — et cette exception ne va pas sans enseignement — des deux controverses orales avec Fortunatus et Felix.

Dans le *De moribus Manichaeorum*, la satire sur ce sujet correspond naturellement au ton général du pamphlet qui daube sur les coreligionnaires d'hier, sans lésiner sur les moyens, et où les charges les plus lourdes ne sont pas les moins recherchées. Rien ne permet toutefois de rejeter

II, p. 245-246.

a priori ces développements qui s'inspirent d'une théologie de basse cuisine et pourraient bien reprendre un certain « enseignement » pratique ayant eu cours auprès des simples, plus sensibles aux *realia* qu'aux figures absconses du mythe et à son herméneutique. La fréquence même (et les répétitions) de ces critiques, présentant la prétendue conception grossièrement matérielle de Dieu, semble bien indiquer qu'il ne s'agit pas ici de caricatures entièrement imaginées par le Manichéen apostat pour moquer ses anciennes croyances. Sans doute le polémiste présente-t-il en l'occurrence, avec une verve caustique plus ou moins heureuse, un *Vulgärmanichäismus* pour communautés africaines sous-développées (mais le catholicisme de Monique, à *Thagaste*, était-il tellement plus spiritualiste ?) :

« D'abord, je vous le demande, d'où tenez-vous que les froments, les légumes, les herbes potagères, les fleurs, les fruits contiennent je ne sais quelle partie de Dieu ? L'éclat des couleurs, dites-vous, le parfum des odeurs, la délicatesse des saveurs le manifeste... Ne rougisseriez-vous pas de croire qu'on trouve Dieu avec le nez et le palais ? Mais passons. Car je veux vous parler en latin correct et, comme on a l'habitude de dire, c'est tant mieux pour vous⁹². (...) S'il faut le témoignage d'une odeur pour savoir que dans un corps habite une partie de Dieu, Dieu habite dans les dattes et le miel plus que dans la chair de porc, mais plus dans la chair de porc que dans la fève, plus dans une figue que dans un foie engraisé par les figues, je vous l'accorde, mais admettez à votre tour qu'il est plus dans ce foie que dans une bête⁹³. (...) Le cochon de lait rôti (car, dans cette discussion avec vous sur le bien et le mal, vous m'obligez à en appeler non pas aux écrivains et aux livres mais aux cuisiniers et aux confiseurs), le cochon de lait rôti est de couleur blanche, d'odeur agréable, de saveur délicieuse : vous avez donc là un indice parfait de la présence en lui de la substance divine et, par ce triple témoignage, il vous sollicite et il désire que vous le purifiez par votre sainteté⁹⁴. (...) Que reste-t-il donc sinon que vous cessiez de dire que vos yeux, votre nez, votre palais sont des juges capables de signaler dans les corps la présence de la partie divine ? Eux écartés, d'où saurez-vous que non seulement il y a une plus grande partie de Dieu dans les racines que dans les chairs, mais qu'il n'y a quelque chose de Dieu que dans les racines⁹⁵ ? (...) Que si vous dites, car vous le dites précisément (*nam etiam hoc dicitis*), que les feuilles d'olivier qui brûlent émettent une flamme où se révèle la présence de la Lumière, et qu'il n'en est pas de même des chairs qui brûlent, que direz-vous de la graisse qui fournit la lumière de presque toutes les lampes italiennes ? Que direz-vous de la fiente de bœuf, qui est certainement plus impure que la chair de bœuf, et qui, séchée, sert aux paysans pour leur foyer, et leur donne une flamme on ne peut plus facile et une fumée des plus salutaires. Si l'éclat brillant et lumineux dénote une présence plus abondante de la partie divine, pourquoi ne la purifiez-vous pas, ne la consacrez-vous pas, ne la libérez-vous pas⁹⁶ ? (...) Mais si vous vous complaissez dans le témoignage des sens corporels, loi commune à ceux dont l'esprit ne peut voir les réalités essentielles, comment prouvez-vous que la substance du Bien s'échappe des corps sous l'action du temps et de certains broyages ? En affirmant que Dieu s'en éloigne, qu'il émigre d'un lieu dans un autre. *Plenum est dementiae*⁹⁷. »

Sur un autre registre — soucieux de ne pas heurter de front la foi de

son dédicataire, le Manichéen Romanianus —, Augustin reprend ses critiques dans le *De vera religione*. Jouant sans doute sur le fait que son ancien bienfaiteur de *Thagaste* était un homme sincèrement en recherche d'une religion « vraie » — à tel point d'ailleurs qu'il n'avait pas hésité autrefois à adhérer à la secte vantée par son protégé —, Augustin va renverser ses arguments. Avec une intelligente discrétion, il est vrai, il ne manque pas de désigner ceux qui sont « pris dans les liens de la chair, incapables de vaincre leurs préjugés⁹⁸ ». Et, à l'occasion d'une digression sur la réalité de l'incarnation du Christ, il en appelle à l'Évangile de Jean (*Io* 1, 14) pour accuser les « charnels, incapables de considérer spirituellement la Vérité, esclaves des sens corporels⁹⁹ », ces âmes égarées qui, méconnaissant l'auteur et le créateur de l'univers, se précipitent jusqu'aux idoles¹⁰⁰.

Dans le *De duabus animabus*, il fait appel à un exemple utilisé, dit-il, par les docteurs de la secte — et qui donne un ton d'authenticité à son argumentation : « Vous accordez plus au témoignage de vos yeux qu'au jugement de l'esprit, vous qui enseignez et croyez qu'il n'y a pas plume qui brille qui ne tienne de Dieu son éclat lumineux¹⁰¹. » Analysant quelles étaient ses idées durant les années des *praeteriti circuitus erroris*, il reconnaît volontiers son aveuglement, lequel était d'autant plus profond que, lors des joutes oratoires avec des « chrétiens ignorants », il se plaisait à arracher des succès répétés qui le confirmaient encore dans son opiniâtreté. Il pensait alors qu'il devait ces victoires à l'enseignement reçu de ses maîtres : « Comme c'était après avoir entendu les Manichéens que je m'étais lancé dans ce genre de controverse, j'attribuais très généralement à leur seule influence tout ce que pouvais tirer de mes propres lumières, si médiocres fussent-elles, ou de mes lectures¹⁰². » Mais on doit se poser ici la question de savoir où s'arrêtait cette si large générosité qui reportait tout à la plus grande gloire du manichéisme. C'est dans ce même contexte en effet qu'il confesse ses erreurs d'alors, quand il confondait *caralia* et *spiritualia* :

« Oui, j'en conviens, à cette époque, je ne pouvais pas discerner et discriminer les choses sensibles d'avec les intelligibles, c'est-à-dire le charnel d'avec le spirituel. Ce n'était ni de mon âge, ni de mon savoir, ni dans mes habitudes et je ne le méritais nullement¹⁰³. »

Ces conceptions, dont il dénoncera par la suite le grossier « matérialisme », n'avait-il pas aussi tendance à en attribuer la paternité au manichéisme, confondant ainsi ses propres positions avec celles de la doctrine dont il était alors l'« auditeur » ? Nous savons pourtant bien que ce n'est pas dans le manichéisme qu'il avait découvert ces thèses. Avant même son adhésion à la secte, la nouvelle recrue les avait déjà rencontrés. Rappelant l'époque où, ayant rejeté les haruspices, il fréquentait les *mathematici*, c'est lui qui écrit : « Je ne savais pas t'aimer, moi qui ne savais pas concevoir de

splendeurs en dehors de celles des corps¹⁰⁴. » Et, après avoir abandonné le manichéisme, l'ancien Auditeur restait encore obnubilé par les mêmes conceptions sur les problèmes métaphysiques et l'idée même de Dieu : « Même si ce n'était pas sous la forme d'un corps humain, j'étais pourtant contraint de penser à un être corporel, situé dans l'espace local et, soit infus dans le monde, soit aussi, hors du monde, diffus dans l'infini... Ainsi donc, mon cœur était encrassé¹⁰⁵... » Il n'était pas inutile de souligner que cet « encrassement » n'était pas le fait du manichéisme.

C'est à l'occasion de son traité contre l'*Épître du Fondement* — vers les années 396-397¹⁰⁶ — que le polémiste s'efforce particulièrement de démontrer que la doctrine des deux Royaumes n'en est fait qu'une vulgaire « fable », fabriquée certes de toutes pièces mais s'inspirant, quant à la théodicée qu'elle prétend exposer, des plus plates théories matérialistes développées par les anciennes écoles grecques. Selon l'évêque d'Hippone — qui parle en orfèvre, car il a lui-même connu autrefois cette situation¹⁰⁷ —, les représentations anthropomorphiques de Dieu, communes aux enfants et aux rustres de l'Église les plus attardés, donneraient, somme toute, une idée plus digne de la divinité que celle, grotesque et absurde, montrant son royaume sous forme d'une « terre » fendue par le *cuneus* du Mal¹⁰⁸. Les premiers en effet font appel à l'allégorie pour traduire leurs imaginations — *in allegoria* —, « mais les Manichéens, s'ils cessaient d'imaginer leurs figures, ne pourraient plus être manichéens¹⁰⁹ », car, selon eux-mêmes, leur fondateur et docteur n'a rien dit par figure et allégorie. Nous retrouvons ici le problème déjà longuement étudié plus haut (« *La 'fable' manichéenne* ») : la présentation prétendument « scientifique » du manichéisme — et la conception que s'en est faite Augustin — n'autoriseraient pas le recours au mythe dans l'enseignement de Mani.

C'est dans ce même esprit, résolument décidé à maintenir la doctrine combattue sur le terrain des réalités matérielles, qu'il répond à Secundinus et rejette son appel aux interprétations et ses catégories d'*inenarrabilia*¹¹⁰. Aussi, quand il discute des mouvements de la Substance divine en guerre avec le Principe du Mal, c'est en les situant *secundum loca* et *secundum tempora*¹¹¹, ce qui, naturellement, indique assez que cette Substance n'est guère spirituelle. Il refuse aussi à son correspondant le droit d'utiliser autrement qu'au sens matériel obvie certains termes comportant une signification figurée :

« Tu as dit, il est vrai, que la question des Terres ou régions contiguës du Royaume de la Lumière et de la Race des Ténèbres — le récit qu'en a fait Mani est la risée de tous les gens intelligents et avisés — dépasse tout discours (*inenarrabilia*), et que c'est là ce que le Christ appelle « la droite » et « la gauche ». Nous savons en effet que les expressions de « droite » et de « gauche », le Christ ne s'en sert pas pour désigner des lieux corporels, mais pour faire entendre la béatitude et le malheur. Mais votre pensée charnelle (*carnalis uestra cogitatio*) reste tellement

attachée aux lieux corporels que vous dites que ce soleil visible et par conséquent corporel, qui ne peut être contenu que dans un lieu corporel, est Dieu et une partie de Dieu. C'est sottise que de disputer là-dessus avec vous, car comment pourriez-vous comprendre une chose incorporelle quand vous n'admettez pas même que Dieu soit incorruptible¹¹². »

« *Solem istum uisibilem ac per hoc corporeum... et deum et partem dei esse dicatis.* » Voilà bien l'argument fondamental et sans appel, la preuve décisive qui, selon Augustin, doit convaincre ses adversaires de matérialisme et d'idolâtrie.

Il faut d'abord reconnaître que l'ancien Auditeur était bien informé des pratiques rituelles de la secte puisqu'il y avait lui-même participé. Ajoutons que, dans l'optique de la polémique antimanichéenne, cette présentation abrupte d'un culte astral ne pouvait pas ne pas choquer les âmes exigeantes, en quête d'une religion authentiquement spirituelle. C'était aussi, et non sans habileté, faire allusion à certaines traditions religieuses orientales et, tout particulièrement, à celles de l'ennemi perse¹¹³, de même que rappeler les empereurs d'exécrable mémoire, sévissant encore au siècle précédent, qui s'étaient scandaleusement affichés en fidèles des cultes solaires.

En premier lieu, il importe de souligner que ce « culte » des Manichéens africains est parfaitement conforme à la tradition de la secte. Selon l'enseignement de l'hérésiarche, le Soleil est en effet un des deux Luminaires — l'autre étant la Lune — où « siège » le Christ cosmique. C'est Faustus qui écrit à ce sujet (cf. *infra*, p. 318) :

« Le Fils réside dans notre Lumière secondaire et visible (...), nous croyons que sa Puissance habite dans le Soleil et sa Sagesse dans la Lune (*uirtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam uero in luna*)¹¹⁴. »

Augustin fournit maintes précieuses indications concernant la liturgie en usage dans les communautés de la secte — les précisions les plus détaillées sur ce point étant dues toutefois à Ibn an-Nadim¹¹⁵. Notons d'abord que Fortunatus ne réfute nullement son ancien coreligionnaire quand celui-ci déclare : « Dans les prières auxquelles j'ai assisté, je n'ai rien vu de honteux : j'ai seulement remarqué un fait contraire à la foi que j'ai connue et embrassée plus tard, à savoir que, pour prier, vous vous tournez du côté du soleil (*contra solem facitis orationem*)¹¹⁶. » Augustin a précisé par ailleurs — dans sa lettre à l'évêque Deuterius, primat de la Maurétanie Césarienne — que, en compagnie des *primates* et des autres Élus des communautés locales, les Auditeurs « adorent également le Soleil et la Lune »¹¹⁷.

Le *Contra Faustum* fournit un détail concret sur l'orientation suivie par les fidèles pour ces prières :

« Moïse vous semble n'avoir rien respecté des choses divines, et cela

uniquement, je le soupçonne, parce qu'il a interdit d'adorer le Soleil et la Lune, que vous suiviez dans leurs cours en vous tournant dans toutes leurs directions (*per omnes angulos*) pour les adorer¹¹⁸. »

Ainsi donc, à la différence de l'Islam, qui fixera sa *qibla* dans une direction invariable¹¹⁹, le rituel manichéen, plus complexe et systématisé, tient compte des mouvements du grand « Luminaire » de l'Orient au Couchant. Le *De haeresibus ad Quodvultdeum* fait également mention des prières de nuit vers la Lune :

« Pendant la journée, ils font leurs prières vers le Soleil, à quelque point de sa course qu'il se trouve (*quaqua uersum circuit*), et à la Lune durant la nuit, si elle paraît ; quand elle ne paraît pas, ils prient debout, tournés vers l'Aquilon, du côté par où le Soleil, après son coucher, retourne à l'Orient¹²⁰. »

C'est dans ces seules directions du Soleil et de la Lune que se font les oraisons : « Vous n'adorez que les deux astres les plus brillants, à l'exclusion des autres¹²¹. » Ce qui permet au polémiste du *Contra Faustum* d'ironiser sur « *istis tam eminentibus notissimisque luminibus*¹²² ».

Les gestes et les postures du corps, durant les prières, sont fixés selon un cérémonial précis auquel l'ancien Auditeur fait quelques rapides allusions. « *Sol iste tui genu flectitis*¹²³... », lisons-nous par exemple dans le *De moribus Manichaeorum*. Évodius parle aussi de ces génuflexions : « *solem istum cui genu flectunt*¹²⁴... ». A l'occasion d'une digression au sujet de ce *foramen triangulum* qui permettrait à la Lumière de s'échapper du vaisseau solaire¹²⁵, Augustin signale aussi que, dans leurs prières, les fidèles inclinaient profondément le haut du corps : « Vous courbez le dos et inclinez la tête (*dorsum ceruicemque curuetis*) devant ce Soleil¹²⁶. »

Naturellement, si le polémiste met tant de soin à insister sur ces aspects du manichéisme, c'est pour mieux assurer, sur des précisions indiscutables, sa critique du « matérialisme » qui, à ses yeux, se montrerait, avec une évidence tout à fait manifeste, à l'occasion de ce culte solaire et à travers ce culte idolâtrique.

C'est en effet un argument constant, qui se retrouve développé à travers tous les traités de la controverse antimanichéenne et traduit dans des formules adaptées au but de chaque œuvre et à ses destinataires.

Si, comme à l'accoutumée, le *De moribus Manichaeorum* — qui insiste d'ailleurs plus volontiers sur la lumière et les couleurs que sur le Soleil — se situe au niveau le plus bas, ne reculant pas à l'occasion devant de grossières considérations scatologiques¹²⁷, le *De libero arbitrio*, dans ses livres II et III, procède par allusions discrètes :

« Cette vérité nous montre tous ses biens qui sont de vrais biens, parmi lesquels les hommes, selon leur degré d'intelligence, en choisissent un seul ou plusieurs pour en jouir. Or entre ceux qui, dans la lumière du

soleil, arrêtent volontiers leur vue sur un objet, il en est... qui ne regardent rien plus volontiers que le soleil lui-même, par qui sont illuminés tous les autres objets... Il en est de même pour le regard d'un esprit vigoureux et fort : après avoir considéré avec pleine certitude un bon nombre de vérités immuables, il se porte vers la Vérité elle-même, de qui toute vérité reçoit sa lumière¹²⁸... Si je voulais contempler le soleil, et si je le pouvais sans faiblir, il me quitterait à son coucher, il serait voilé par les nuages... Même si j'avais toujours présente la suavité de la lumière..., qu'en retirerais-je de grand, tout cela m'étant commun avec les bêtes¹²⁹ ? (...) Parmi les corps, la lumière tient la première place... Et cependant ces dernières (les âmes pécheresses) sont encore meilleures que l'éclat le plus splendide de n'importe quel corps, fût-ce l'éclat que certains commettent la grossière erreur de révéler (*splendidissimus fulgor, quem... quidam, quamvis cum magno errore, uenerantur*) comme la substance même du Dieu très haut¹³⁰. »

Même discrétion dans le *De uera religione*, qui se réfère encore¹³¹ à l'Évangile de Jean (*Io* 1, 9) pour promettre à Romanianus, non plus « la lumière de notre soleil, mais bien la ' lumière véritable, illuminatrice de tout homme venant en ce monde ' ¹³² ». On connaît déjà la dénonciation très précise portée contre les affabulations sur la *lux immensa* des Manichéens¹³³.

Le *De utilitate credendi* propose une anecdote, simple fait divers certes mais qui n'est pas sans signification : la réaction d'une *muliercula*, piétinant l'endroit qu'éclairait le soleil à travers la fenêtre de sa demeure, montre bien que ce culte pouvait heurter même les mentalités populaires, tant était grossier le « matérialisme » qu'il semblait dénoter¹³⁴.

Les formules du *De duabus animabus* sont nombreuses et particulièrement nettes pour critiquer cette *summa dementia*¹³⁵ des Manichéens qui affirment « qu'il faut attribuer au Dieu vivant et bon le Soleil, la Lune et toute lumière qui se perçoit par nos yeux mortels¹³⁶ », et qui « vénèrent la lumière sensible¹³⁷ ».

Les traités écrits après 391 reprennent encore ce même thème¹³⁸, mais sans lui accorder l'importance qu'il occupait dans les premières œuvres polémiques. Il faut néanmoins faire encore une exception pour le *Contra Faustum*¹³⁹. Piqué sans doute par le ton très sarcastique de l'évêque manichéen, qui se gausse des préceptes « charnels » de l'Ancienne Loi — circoncision, sacrifices, sabbat — et vilipende les « scandaleux » prophètes des Écritures judaïques¹⁴⁰, Augustin riposte en suivant l'auteur des *capitula* sur le terrain où celui-ci l'a attiré. Inaugurant la tactique qu'il reprendra par la suite dans d'autres controverses — et en particulier avec Julien d'Éclane¹⁴¹ —, il tente de retourner contre son adversaire ses propres accusations et, pour ce faire, revient inlassablement sur le grief de « ce soleil matériel, cette lumière sensible à nos yeux mortels » — *iste sol, illa lux* — que révèrent les Manichéens.

Sur ce point de la controverse, un problème se pose : Augustin était-il

vraiment persuadé de la justesse de son dossier, entendons par là dans les formulations directes — et souvent simplistes — qu'il adopte pour l'exposer ?

V

L'ancien Auditeur, qui avait recherché dans la doctrine de Mani des valeurs intellectuelles et spirituelles et qui — quoi qu'il ait « confessé » plus tard — n'avait pas été si déçu de cette doctrine puisqu'il s'y donna avec toute sa fougue et y adhéra près de dix années durant, Augustin lui-même se serait-il donc adonné à de ridicules oraisons, accompagnées de gesticulations, en l'honneur du soleil et de la lune, abandonnant les pratiques bigotes de Monique pour tomber dans d'autres, totalement absurdes et grotesques, qui eussent rappelé les antiques « superstitions » africaines en leur état le plus primitif¹⁴² ? Et comment concilier cette astrolâtrie avec le culte inauguré dans le message des Écritures chrétiennes, sans cesse invoquées par les fidèles de la secte ? Que nous serions loin des exigences de Faustus, prônant une religion purement spirituelle :

« Les païens croient qu'il faut honorer Dieu par des autels, des temples, des images, des victimes, de l'encens. Sur ce point, je ne puis avoir aucun rapport avec eux, moi qui me regarde, si toutefois j'en suis digne, comme le temple raisonnable de Dieu ; qui considère le Christ, son Fils, comme la vivante image de sa majesté vivante ; moi qui ne vois pas d'autre autel qu'un esprit formé au savoir et aux arts libéraux, d'autres honneurs divins et d'autres sacrifices que les seules oraisons, pures et simples¹⁴³. »

Même si l'on doit faire ici la part de la grandiloquence coutumière de l'évêque manichéen africain, il faut bien reconnaître qu'il n'y a rien de commun entre les aspirations de Faustus — qui rappellent les conceptions de la piété stoïcienne chez Sénèque¹⁴⁴ — et les pratiques sommaires d'un culte solaire.

Le polémiste catholique était-il de bonne foi ? Il semble bien que la marge soit très large entre l'intelligence qu'Augustin a pu avoir de la doctrine manichéenne — même à son simple rang d'Auditeur — et l'argumentation à laquelle il recourt et dont l'honnêteté, par conséquent, paraît assez douteuse. Et nous savons que cette argumentation — qui étale complaisamment le grossier « matérialisme » de la doctrine manichéenne — n'est jamais utilisée face à un adversaire dans une controverse orale : réserve en ce cas, sur le sujet tant agité ailleurs dans les œuvres écrites (ou du moins dans certaines d'entre elles), qui ne manque pas d'être fort remarquable. Augustin mentionne certes la prière dans la direction du soleil, au début de sa *disputatio* avec Fortunatus — c'est d'ailleurs ce dernier qui avait posé la question : « As-tu assisté à notre prière¹⁴⁵ ? » —, mais l'ancien Auditeur n'a pas un mot alors sur la préten-

due *carnalis cogitatio* de ses adversaires d'aujourd'hui. Bien au contraire, il précise même que rien ne l'avait jamais choqué au cours de ces prières : « *Praeter hoc in illa oratione uestra nihil noui comperi*¹⁴⁶. » Pourquoi cette discrétion sur l'« idolâtrie » des hérétiques, qui eût sans aucun doute constitué — si du moins l'accusation avait pu alors être soutenue — le meilleur argument pour stigmatiser, aux yeux des chrétiens d'Hippone, l'extrême impiété de la secte interdite ? Mais Augustin avait certainement ses « raisons » de ne pas aborder un tel sujet devant le prêtre manichéen. Il n'y fera pas non plus la moindre allusion, douze ans plus tard, devant Felix.

A lire les traités antimanichéens en prêtant attention aux moindres nuances de la controverse, les arguments développés par le polémiste pour étayer ses accusations paraissent avoir été choisis en fonction de l'impact qu'ils pourraient avoir sur les esprits non informés — ou peu informés — de ses lecteurs. En réalité, ils ne traduisent pas la connaissance réelle que l'ancien et studieux Manichéen avait acquise de la doctrine. C'est ainsi qu'Augustin s'est imposé comme un redoutable « debater » car, dans ses réquisitoires, alliant la vigueur ferme du combattant des justes causes à l'ironie du professeur un tantinet démagogue, alternant accusations et insinuations, il s'employa, avec un talent magistral, à dresser une machine qui devait irrémédiablement compromettre et écraser les fidèles de la secte, à commencer par ses chefs, qui, les tout premiers, devaient être déconsidérés devant leurs propres ouailles. Les arguments qu'il entreprit donc de faire valoir pour parvenir à ses fins avaient les avantages de l'efficacité. Ils justifiaient parfaitement les rigueurs des lois impériales et présentaient la doctrine sous des aspects qui ne pouvaient que choquer les honnêtes gens, peu enclins aux excentricités, et surtout détourner de la voie de Mani les âmes en recherche de la Vérité et qui ne trouvaient pas dans l'Église officielle la spiritualité désirée. En effet, odieuses dépravations des mœurs, grossier culte astral dénotant un matérialisme attardé : telle était présentée la *pestilentissima haeresis*¹⁴⁷.

Notons toutefois qu'une évolution a marqué la polémique augustinienne qui ira en s'affinant¹⁴⁸. A ce sujet, on sait d'ailleurs que l'évêque d'Hippone établissait lui-même des choix entre ses ouvrages écrits contre la secte et que sa préférence allait au *Contra Secundinum*¹⁴⁹. Il est assez clair qu'entre le *De moribus Manichaeorum* et ce dernier traité, le ton et l'argumentation ont bien changé. C'est ainsi que, mis à part quelques passages un peu vifs pour fustiger la *fallacissima fabula Persica*¹⁵⁰, l'auteur ne fait ici que deux allusions au culte de la Lumière et du Soleil¹⁵¹ — abordant du reste ce point pour répondre à son correspondant — et il s'abstient de toute remarque sur la vie morale des adeptes de la secte.

Impératifs de la controverse — qui obligeaient le pasteur à caricaturer les traits de la secte hérétique menaçant le troupeau catholique —, et

aussi « variations » de l'ancien Auditeur dans la mise en œuvre de son argumentation polémique : nous devons bien admettre que les accusations de « matérialisme » doivent être reçues avec la plus grande réserve. Par sa conduite elle-même, Augustin nous invite à faire preuve de circonspection.

Le zélé Manichéen de Carthage, qui était persuadé que, « sous de tels voiles, ces hommes cachaient quelque chose de grand (*magnum aliquid tegere illis inuolucris*)¹⁵² », était-il donc tombé dans le « matérialisme radical¹⁵³ » des hérétiques ? Il faudrait alors admettre que ses intuitions, ses observations et ses analyses aient été totalement aberrantes, et cela a déjà été dit¹⁵⁴ — qu'Augustin n'a pas découvert le spiritualisme métaphysique dans les leçons de la secte¹⁵⁵. Mais nous savons aussi que ce ne sont pas ces leçons qui l'ont induit ou l'ont retenu dans ce corporalisme indéfini dont il ne pouvait se débarrasser¹⁵⁶.

Augustin ne s'était pas trompé quand il avait pressenti que le message manichéen se dissimulait sous les revêtements du mythe. Même une fois la secte abandonnée, alors qu'il a déclenché la polémique contre son ancienne Église, il relève lui-même l'absurdité qu'il y aurait à vouloir entendre au sens littéral l'enseignement de l'hérésiarque. C'est dans le *De moribus Manichaeorum* qu'il livre cette remarque significative (à la suite d'un passage où se trouve mentionnée la conception manichéenne sur le danger pour l'âme de la souillure provenant de la chair) :

« Ô obscurité des choses de la nature, quel voile n'est-elle pas pour l'erreur ! Quel « auditeur », s'il ne possède aucune connaissance des causes et des effets, aucune lueur de vérité, se trouvant de surcroît d'autant plus susceptible d'être trompé par les apparences matérielles que ce qu'enseigne la secte (*haec*) ne se voit absolument pas, se trouve pensé à l'aide d'images des choses sensibles (*et per quaedam simulacra rerum uisibilibus cogitantur*) et peut s'exprimer en discours éloquent, quel « auditeur » (*quis... haec audiens*) ne croirait-il pas que ce qu'il entend est vrai¹⁵⁷ ? »

Dans le *De uera religione*, Augustin parle des *phantasmata*¹⁵⁸, terme qui reviendra constamment par la suite pour traduire l'inadéquation entre les images du mythe et les observations portant sur les réalités matérielles. Jeux de fictions et rêves creux¹⁵⁹, c'est la critique que fait le polémiste à la doctrine qui a le tort, à son gré, de ne pas être fidèle, à travers ses tableaux, à la reproduction exacte de l'univers réel. Le récit mythique, il est vrai, part d'une image qu'il déforme bientôt pour traduire sa vérité propre, qui est d'un autre ordre. Ainsi, pour les Manichéens, la Lumière divine est omniprésente, mais elle échappe aux regards et ne saurait même être imaginée selon les catégories habituelles des lieux et de l'espace :

« Si je me contentais de leur répondre : ' Cherchez cette Lumière, qui vous

montre avec certitude qu'autre chose est croire, autre chose comprendre', ils jureraient à leur tour que l'on ne peut voir cette Lumière avec les yeux, ni se la représenter dans l'immensité des espaces, et pourtant rien n'est plus près de ceux qui la cherchent, rien de plus sûr, rien de plus clair¹⁶⁰. »

Les ambiguïtés du mythe sont longuement relevées à l'occasion de la critique de l'*Epistula Fundamenti* :

« Si je discute ainsi au sujet de ces natures, c'est qu'elles portent des noms de choses que nous connaissons dans le monde où nous sommes. Car nous connaissons les ténèbres, les eaux, les vents, le feu, la fumée¹⁶¹... ' Mais, dit Mani, les Ténèbres n'étaient pas de la même sorte que celles que l'on connaît ici-bas '¹⁶². »

Ce sont toujours les « phantasmes » qui viennent se greffer sur la base d'un support matériel¹⁶³. Augustin critique cette déformation des réalités sensibles¹⁶⁴. C'est critiquer — et, du même coup, reconnaître — le mythe qui, par sa nature même transcende les réalités dont il emprunte le nom — *ea nominantur quae in hoc mundo nota sunt nobis*. « Ainsi comprend-on comment ces mensonges, conçus en observant ce qu'on voit dans le monde, mais par un sens charnel inexact et grossier, et enfantés par des phantasmes, élaborés et écrits au hasard, ont fait croître le nombre des hérétiques¹⁶⁵. » Et Augustin termine son traité en se promettant de revenir pour dénoncer les autres *deliramenta* de Mani¹⁶⁶.

Ajoutons deux autres observations qui nous permettent de constater que l'ancien Auditeur ne fait pas toujours preuve de la même raideur catégorique dans ses appréciations sur les « esprits charnels » des adeptes de la secte et le « matérialisme » de leur doctrine.

Entreprenant de critiquer le mythe des deux Terres tel qu'il est exposé dans l'*Epistula Fundamenti*, il s'adresse aux fidèles de Mani « qui n'osent pas ou ne peuvent pas encore — *uel non audent nondum ualent* — élever leur pensée jusqu'à la nature incorporelle et spirituelle¹⁶⁷ ». Cette crainte qui, selon Augustin, bloquerait tout effort de recherche vers un spiritualisme et une spiritualité authentiques, n'est pas sans rappeler le *religiosus timor*¹⁶⁸, cette crainte révérentielle qu'éprouvent les âmes simples, et, plus encore, la *superstitio quaedam puerilis*¹⁶⁹ que l'auteur du *De beata uita* reconnaît avoir lui-même ressentie avant son adhésion au manichéisme, et dont les propagandistes dénonçaient l'action stérilisante dans l'Église catholique¹⁷⁰. Ainsi, en la circonstance, le polémiste ne fait que retourner à l'adversaire une accusation utilisée déjà avec succès contre les méthodes et l'esprit de la *Catholica*. L'accusation retournée a-t-elle plus de poids que celle qui était reçue ?

Par ailleurs, à s'en tenir à certaines remarques d'Augustin, il ne semble pas si évident que les Manichéens aient ignoré l'« incorporalisme » — sinon le spiritualisme — dans leur conception de Dieu et de son Royaume.

Ces passages du même traité contre l'Épître de Mani sont particulièrement significatifs à ce sujet :

« Si Mani disait (si... *diceret*) que la nature de Dieu est un corps aérien ou même éthéré, il n'y a pas de doute qu'il serait tourné en dérision par tous ceux qui ont assez de force d'esprit et de bon sens pour comprendre que la nature de la Vérité et de la Sagesse n'est pas répandue et diffuse dans les lieux et les espaces¹⁷¹... »

« Mais quoi ? quelque lents d'esprit et quelque charnels que vous soyez, ne comprendrez-vous pas même ceci : que ces deux Terres ne peuvent confiner par leurs côtés que si elles sont l'une et l'autre corporelles ? Pourquoi donc disiez-vous, pervertis par je ne sais quel aveuglement, que seule la Terre des Ténèbres a été ou est corporelle et qu'il fallait croire que la Terre appelée Terre de la Lumière est incorporelle et spirituelle (*terra luminis... incorpoream et spiritalem credi oportere*)¹⁷² ? »

Il semble bien que, logiques avec leur doctrine dualiste — où les deux Principes sont présentés comme étant radicalement contraires l'un de l'autre —, les Manichéens africains, dans leur enseignement (*cur ergo nobis dicebatur*), ne pouvaient admettre que la Terre de la Lumière fût du même genre que la *terra tenebrarum*, où règne hulé, la Matière. Au même titre que Dieu, le Père de la Lumière, la *terra luminis* était donc « incorporelle » et « spirituelle ».

VI

La prière dans la direction du Soleil, dont le polémiste fait grand état pour étayer sa thèse sur l'interprétation matérialiste de la Substance divine pourrait bien s'expliquer tout autrement. Est-ce l'astre lui-même, tel qu'il intéressait les *mathematici*, et dont les mouvements sont suivis pour orienter les fidèles dans leurs oraisons, qui est l'objet du culte ? Cet astre ne serait-il pas plutôt un simple symbole apparent pour rappeler une autre réalité spirituelle et donc invisible ? Car c'est encore Augustin qui, pour montrer les absurdités des croyances manichéennes, écrit dans son *Contra Faustum* :

« Il serait donc plus vrai que je dise que vous n'adorez pas même ce soleil que votre prière suit dans son cours..., et, s'il pouvait se venger de vos injures, il vous consumerait tout vivants. En effet, d'abord vous en faites une espèce de vaisseau... Ensuite, bien qu'aux yeux, de tout le monde, il paraisse rond et que sa forme soit parfaite pour son rang, vous prétendez qu'il est triangulaire, c'est-à-dire que cette lumière éclaire le monde et la terre en passant à travers une sorte de fenêtre triangulaire du ciel. Il est donc exact que vous courbez le dos et inclinez la tête devant ce soleil visible, mais, au lieu d'adorer un astre dont la forme apparaît comme celle d'un globe parfaitement sphérique, vous adorez je ne sais quel vaisseau, produit de vos rêves, éclairant et rayonnant à travers une déchirure en forme de triangle¹⁷³. »

Ainsi, après s'être longuement indigné de ce culte grossier, attribué à

II, p. 253-254.

ses adversaires, pour ce soleil — *iste sol*¹⁷⁴ — visible à nos yeux de chair, Augustin abandonne l'astre solaire, présenté comme objet d'adoration, et expose enfin ce qu'il sait sur ce Soleil qui, en réalité, n'est plus le soleil que l'on pensait : *uerius... nec solem istum colere*. Et, après avoir écrit que les conceptions anthropomorphiques, fréquentes chez les *rudés* de l'Église, sont bien plus respectueuses de l'idée de Dieu¹⁷⁵ que l'opinion infamante des Manichéens — « *Quid ista opinione foedius*¹⁷⁶ ? » —, après avoir exprimé son horreur pour cette secte pervertie et impudique, perdue dans ses exécrables fornications — *tu uitata es... inpudica mente... fornicationes tuae abominandae*¹⁷⁷ — au point d'adorer le soleil et sa lumière visible¹⁷⁸, Augustin, dans un deuxième temps, déclarer regretter, au nom de la vérité, que le Soleil vénéré par les Manichéens ne soit pas l'astre réel — *iste sol* — mais un fantasme trompeur :

« Et voilà les plats dans lesquels on te présentait à moi ; j'avais faim de toi et, à ta place, c'était le soleil et la lune qu'on me servait... On ne présentait à ma table que des fantômes de splendeurs. Mieux eût valu alors aimer ce soleil, vrai du moins pour les yeux (*istum solem, saltem istis oculis uerum*), que des chimères mensongères pour un esprit trompé par les yeux... C'étaient des fantômes aux apparences de corps, de faux corps (*corporalia phantasmata, falsa corpora*), qui n'avaient pas la réalité de ces corps véritables que nous voyons de nos yeux de chair, soit dans le ciel soit sur la terre¹⁷⁹. »

L'ancien Auditeur dévoile ainsi progressivement la présentation de la doctrine combattue et, dans ce dévoilement, la fonction du mythe apparaît toujours plus clairement. Ces précisions, que fournit, d'une façon presque fortuite, ce passage des *Confessions*, sont de la première importance. Nous savons en effet que ce sujet n'a pas été abordé par Augustin lors des débats publics avec Fortunatus et Felix — et, en conséquence, ces derniers n'ont pas eu l'occasion d'exposer leurs conceptions sur cet aspect de leur enseignement et de réfuter l'accusation de « matérialisme » portée contre leur doctrine. Pour sa part, Secundinus fait une allusion au Soleil et à la Lune à l'occasion d'une mise en garde qu'il adresse à son correspondant :

« Tanto tempore cum parente tuo in medio tenebrarum constitutus numquam subsannasti ; in medium solis ac lunae inuentus es accusator. Quis igitur tibi patronus erit ante tribunal iudicis¹⁸⁰... »

Ce dont l'Auditeur romain fait grief au « Carthaginois » — qui n'ironisait pas à l'époque où il croupissait au fond des Ténèbres — c'est d'avoir attendu, pour lancer ses flèches, d'être arrivé dans son itinéraire manichéen *in medium solis et lunae*¹⁸¹, entendons par là : une fois parvenu, sur la voie de l'« illumination », dans la région intermédiaire entre les deux grands Luminaires. C'est alors seulement en effet — après l'entrée dans l'« initiation » par la communication de la Science¹⁸² — que l'âme devient suscep-

tible d'être souillée par le péché. D'où l'allusion, qui suit immédiatement, au tribunal devant lequel l'*accusator* devra rendre compte de ses discours et de ses œuvres — bref, de son « état » — sans pouvoir alors bénéficier de la protection de Mani, le *patronus*. Il s'ensuit donc que celui qui s'en prend au Soleil et à la Lune, s'attaque à Dieu et commet une faute. C'est qu'en effet, à travers les deux Luminaires, celui qui y a établi son siège est directement visé. Les témoignages répétés d'Augustin sont assez explicites à ce sujet : « A travers leurs rêves fantastiques et leurs fables, ces gens-là adorent, sans le savoir, les idoles et les démons ; ils doivent savoir que, dans le soleil et dans la lune, ils servent la créature, et, du fait qu'ils pensent aussi servir le créateur (*quod putant se etiam creatori servire*), ils se trompent beaucoup¹⁸³. »

La contribution de Faustus vient confirmer les conclusions qui découlent de la polémique augustinienne. L'évêque manichéen consacre un *capitulum* à exposer ce qu'il veut bien dire sur cet aspect de son culte :

« *Quest.* — Pourquoi adorez-vous le Soleil, si ce n'est pas parce que vous êtes des païens, un schisme de la gentilité, et non une secte ?

Réponse. — Il n'est pas hors de propos d'examiner aussi cette question, pour savoir plus clairement à qui de nous il convient d'appliquer ce nom. Si je t'expose ma foi avec simplicité, comme entre amis, peut-être aurais-je l'air de feindre pour m'excuser ou — ce qu'à Dieu ne plaise ! — de rougir du culte que je rends aux Lumières divines (*diuinorum luminum culturam*). Mais prends-le comme bon te semblera. (...) Nous adorons donc une seule et même divinité sous la triple invocation du Père, le Dieu tout-puissant, du Christ, son Fils et du Saint-Esprit. Mais nous croyons que le Père habite la Lumière suprême et principale, celle que Paul lui-même appelle inaccessible ; que le Fils réside dans notre Lumière secondaire et visible, et, comme il est « double », ainsi que le reconnaît l'Apôtre quand il dit que le Christ est la Puissance de Dieu et la Sagesse de Dieu, nous croyons que sa Puissance habite dans le Soleil et sa Sagesse dans la Lune. Nous croyons aussi que l'Air ambiant est le siège et l'habitation du Saint-Esprit qui est la troisième Majesté, et que la terre, fécondée par ses forces et son influx spirituel, conçoit et enfante Jésus souffrant (*patibilem Iesum*), qui est la Vie et le Salut des hommes, lui qui est suspendu à tout bois (*omni suspensus ex ligno*)¹⁸⁴. C'est pourquoi nous avons pour tout l'univers le même culte que vous pour le pain et le vin du calice (*et nobis circa uniuersa et uobis similiter erga panem et calicem*), quels que soient par ailleurs les sentiments d'extrême aversion que vous pourriez entretenir vis-à-vis de ceux qui les produisent (*quamuis eorum acerrime oderitis auctores*). Voilà notre foi et voilà ce que tu pourras en apprendre si tu veux t'en informer ailleurs, bien que — ce qui n'est pas un mince argument en l'occurrence —, si on te demande, à toi ou à tout autre, où vous croyez qu'habite votre Dieu, vous répondiez sans hésiter : dans la Lumière. D'où il résulte que mon culte s'appuie sur un consentement quasi universel. (...) Tu aurais pu jusqu'à un certain point m'appeler un schisme du judaïsme, puisque j'adore le Dieu tout-puissant — ce que tout Juif, dans son impudence, prétend également —, pourvu toutefois que tu ne fisses pas acception de la différence des rites par lesquels les Juifs et moi adorons le Dieu tout-puissant, si tant est que les Juifs l'adorent réellement. Mais il ne s'agit pour l'instant que

de l'erreur qui a pareillement entraîné les païens au culte du soleil (*sic et paganos de solis cultura fefellit*) et les Juifs au culte du Tout-Puissant¹⁸⁵. »

Ce document — qui, en raison des lectures superficielles ou d'anciennes traductions totalement erronées, n'avait jamais fait l'objet d'une analyse systématique pour y rechercher la doctrine proprement théologique qu'il contient — est sans aucun doute le *capitulum* le plus riche de l'œuvre de Faustus. Il présente un certain nombre de précisions fondamentales qui permettent de mettre un point final à notre enquête sur ce problème de la substance divine dans l'enseignement de la secte en Afrique.

L'évêque manichéen, après d'habiles circonlocutions qui trahissent un certain embarras — *si fidem meam nunc simpliciter, ut in amicis referam, uidear fortasse excusationis causa id fingere* —, se décide pour le ton désinvolte et un peu hautain de celui qui s'adresse au débile, son adversaire catholique, bien incapable de le suivre — *sed tu quidem, utcumque uolueris, accipe*. C'est qu'en effet le sujet abordé constitue l'argument le plus utilisé, et aussi le plus galvaudé, dans la polémique antimanichéenne, et Faustus n'ignore pas que son exposé n'y mettra pas fin (Augustin lui-même ne consacra-t-il pas dix-neuf chapitres de son *grande opus* pour répondre à ce seul *capitulum* ?).

Le Manichéen africain commence par proclamer avec vigueur — car, dit-il, il n'a pas à en rougir — son culte (*cultura*¹⁸⁶) des Lumières divines. En effet, précise-t-il immédiatement, c'est *en* ces Lumières qu'habite le *numen*, la divinité honorée sous une triple appellation. Une gradation est établie entre ces Lumières, de celle du Père aux habitacles du Fils et de l'Esprit Saint. Il semble bien que, de sa Lumière qui échappe absolument aussi bien à nos sens qu'à notre intelligence, le Père agit à travers le Fils et l'Esprit¹⁸⁷, qui sont des instruments ou ses délégués, engagés dans l'opération pour le salut de la substance divine ravie et absorbée par la *gens tenebrarum*. Pour qualifier cette Lumière suprême, Faustus reprend fidèlement une doxologie solennelle de l'apôtre Paul à l'adresse du « bienheureux et unique Souverain, le Roi des rois et Seigneur des seigneurs, le seul qui possède l'Immortalité, qui habite une Lumière inaccessible (*lucem inhabitat inaccessibilem*), que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir » (1 *Tim* 6, 16). Naturellement, il ne viendrait à l'idée d'aucun commentateur de supposer ici que Paul établit un rapport entre l'essence divine et une quelconque « lumière », si éthérée soit-elle (encore que, dans cette péricope, on puisse être en droit de se demander si l'élève de Gamaliel n'a pas repris une de ces formules judaïques dont le « spiritualisme » n'est pas évident et qui, de toute façon, ne doit rien aux conceptions des *libri Platoniorum*). Pour sa part, Faustus se garde de définir l'essence divine en elle-même, mais, suivant encore la terminologie paulinienne, il « situe » Dieu et ses Puissances :

— le Père : *ipsum lucem INCOLERE... summam ac principalem* ;

- le Fils : *uirtutem quidem eius IN sole HABITARE credimus, sapientiam uero IN luna* ;
- l'Esprit-Saint : *aeris hunc omnem ambitum SEDEM falemur ac DIUERSORIUM (...)*.

Cette « localisation » se trouve résumée dans une formule qui, selon Faustus, est adoptée par tous les chrétiens : ... *uel tu uel quilibet rogatus, UBINAM deum suum credat HABITARE, respondere non dubitabit : IN LUMINE* ».

Ainsi la première démarche de Faustus tend à démontrer, en se référant à deux reprises aux témoignages de Paul, que la doctrine manichéenne n'est pas plus le produit d'une vision « charnelle » de Dieu que celle qui découle directement des Écritures chrétiennes et que les Catholiques eux-mêmes proclament dans leur langage — bien qu'ils l'aient trahie dans son esprit et sa signification réelle. Mais l'évêque de la secte apporte beaucoup plus que cette leçon.

En effet, à suivre l'exposé de ce *capitulum*, non seulement Dieu n'est pas « réductible » aux Lumières qu'il « habite », mais le respect religieux des Manichéens à l'égard des Luminaires, comme aussi de tout l'univers (*circa uniuersa*), est tout à fait comparable (*par religio est*) à celui des Catholiques pour le pain et le vin eucharistiques. Or, bien que la doctrine de l'Église sur la permanence des « accidents » (*species*) dans l'Eucharistie n'ait été définie qu'au Concile de Trente (*Can. 2*), on sait que la foi en la présence du Christ sous ces apparences matérielles n'a jamais été mise en doute dans l'Église d'Afrique — même si l'interprétation de cette présence (réelle ou symbolique) fut sujette à discussion¹⁸⁸. Le parallèle établi par Faustus est tout à fait remarquable et illustre bien cet effort d'élaboration entrepris par les théologiens africains de la secte. De même qu'un chrétien catholique ne confond pas le Christ avec les apparences sensibles du pain et du vin eucharistiques, ainsi ce n'est pas aux Luminaires pour eux-mêmes ni à la « lumière » en tant que perçue par nos yeux que va le culte du fidèle manichéen, mais aux Puissances du Père agissant sous ces apparences matérielles. Le Soleil et la Lune, qui représentent les « rouages » de la machine du Salut, entrent en outre, selon le mythe, dans le système du sauvetage cosmique de la Lumière éparse à travers l'univers tout entier. Enfin, en elles-mêmes — réduites à leur élément matériel —, ces lumières ne peuvent qu'être l'objet d'une extrême aversion (*quamuis eorum acerrime oderitis auctores*) : tout comme l'univers sur lequel est cloué le *Iesus palibilis*¹⁸⁹, elles sont les produits de hulé.

Ainsi, le Soleil et la Lune auxquels les Manichéens adressaient leurs prières n'étaient pas les astres qu'observaient les *mathematici* et dont les éclipses faisaient l'objet de prévisions dont la rigoureuse exactitude remplissait Augustin d'admiration¹⁹⁰. Bien au contraire, l'enseignement de la secte rappelait que les deux Luminaires échappaient aux lois de l'astronomie, et le fait de dire qu'ils sont soumis à un cycle mécanique

— ce qui eût dénoté une conception « matérialiste » de ce point de la doctrine — constituait un blasphème que le fidèle devait accuser en confession¹⁹¹.

C'est précisément l'erreur des païens que d'adorer le soleil visible, en quoi ils sont comparables aux adorateurs du dieu de l'Ancien Testament. Comme les païens en effet, les sectateurs du Yahvé des Écritures judaïques, bien que persuadés d'adorer le Dieu tout-puissant, sont des idolâtres prisonniers d'un culte grossièrement matériel. Cette condamnation sans équivoque de l'ancien culte solaire se trouve confirmée par un autre *capitulum* où, commentant un verset du *Deutéronome* (21, 23) dans lequel Moïse déclare maudit quiconque est attaché au bois¹⁹² (ce qui évidemment est une malédiction portée contre le *Iesus patibilis, omni suspensus ex ligno*), Faustus ajoute :

« Si donc, étant sujet d'un roi païen, je suis forcé d'adorer le soleil (*sub gentili positus rege solem cogar adorare*) et que, craignant la malédiction attachée à cet acte (cf. *Deut.* 17, 3), je résiste et je sois condamné à être crucifié : quoi ! j'encourrai donc l'autre malédiction lancée par Moïse contre celui qui est suspendu au bois ? A-t-il donc lui-même l'habitude de maudire tous les hommes bons¹⁹³ ? »

Une conclusion nous semble s'imposer : nos documents ne présentent jamais aucun essai de définition directe de Dieu en sa substance, mais la doctrine dualiste situe constamment Dieu par rapport à la Matière et en antithèse absolue avec la Substance adverse qu'est *hulê* ; Dieu est essentiellement « *anti-Matière* ». Cet immatérialisme et cet incorporalisme de la Substance divine qu'affirme la doctrine manichéenne, permettent, à l'évidence, de rejeter le grossier corporalisme dont la polémique d'Augustin lui fait grief — argument sans doute efficace, qui ne doit pas faire sous-estimer toutefois la connaissance beaucoup plus nuancée que l'ancien Auditeur avait des positions de la secte sur ce sujet et dont il sait faire montre à l'occasion. Il était certes facile de tirer parti de ce type d'imagination « matérialisante », caractéristique des mythes orientaux, pour tenter d'accréditer la thèse du « matérialisme » doctrinal de la religion de Mani (et les Pères de l'Église, vigilants gardiens de l'orthodoxie officielle contre les infiltrations gnostiques en tous genres, n'y ont pas manqué). Peut-on néanmoins inférer de là que les docteurs de la secte ont connu et enseigné un authentique spiritualisme métaphysique ? Rien, à mon sens, ne permet de l'affirmer — pas plus d'ailleurs que de le mettre en doute.

Il semble enfin que ce soit un faux problème que celui-là. Pourquoi vouloir exiger d'une doctrine, pour que lui soit conféré le label de « spiritualiste », d'avoir à se conformer aux critères des catégories de Platon et d'Aristote ? Le Perse Mani n'a pas proposé son enseignement à travers les concepts philosophiques et selon les règles des démonstrations « clas-

siques», mais il emprunte les voies de la Gnose et, au lieu du raisonnement, il recourt au mythe. C'est en sa propre démarche qu'il faut tenter de saisir la doctrine de Mani et son message — et non pas exiger un « manichéisme » en concordance avec nos habituelles démarches intellectuelles, comme si elles étaient les seules aptes à conduire à la vérité et si celles de l'autre étaient nécessairement viciées. Ce serait là faire preuve d'une singulière cécité et d'une incapacité certaine à sortir de nos propres domaines de pensée et de « science ». Et puis, en conclusion, qu'il suffise de rappeler ici un mot de l'évêque manichéen africain dans le *capitulum* du XXXIII^e et dernier livre du *Contra Faustum* : « Je ne veux point, comme je l'ai déjà fait, trop discuter avec toi sur ce sujet. C'est à toi de voir¹⁹⁴. »

II, p. 257.

CHAPITRE II

Le conflit des deux « âmes » et la genèse du péché

« Pereant a facie tua, deus, sicuti pereunt, uaniloqui et mentis seductores, qui cum duas uoluntates in deliberando animaduerterint, duas naturas duarum mentium esse asseuerant, unam bonam, alteram malam. »

(*Conf.*, VIII, 10, 22, p. 171, 27)

« *Fortunatus* : De substantiis dixi, non de peccato, quod in nobis uersatur. Si enim originem non haberet quod cogitamus delicta facere, non cogeremur ad peccatum uenire uel ad delictum. Nam quia inuiti peccamus et cogimur a contraria et inimica nobis substantia... »

(*C. Fortunatum*, 20, p. 99, 17)

« Non ergo armorum pugna est, sed spirituum, qui iisdem utuntur ; pugnant autem animarum gratia. Horum in medio posita est anima, cui a principio natura sua dedit uictoriam. »

(*Epistula Secundini Manichaei*, p. 894, 10)

I

Il paraît significatif de l'importance primordiale du dogme des deux « âmes » — tant pour lui-même que dans ses implications et les conséquences qui en découlent naturellement — que ce point de la doctrine manichéenne, et lui seul, ait fait l'objet d'un traité entier, composé par Augustin alors qu'il était encore prêtre à Hippone, et qui figure ainsi parmi les premiers des *antimanichaeana*¹. L'ancien Auditeur était sans doute bien informé de la portée de son sujet quand il écrivait dans ce *De duabus animabus* : « Cette secte tout entière repose sur la double variété, ou plutôt la désastreuse distinction entre deux espèces d'âmes (*bicipiti, uel potius praecipiti animarum uarietate*)². » Le polémiste reviendra fréquemment sur cet aspect, fondamental à ses yeux, de l'anthropologie manichéenne et il n'a jamais varié dans ses déclarations. Quand, vers la fin de sa vie, à la demande de Quodvultdeus, diacre de Carthage, il écrit son bref *compendium* sur les hérésies, il rappelle encore, avec précision, cet enseignement des Manichéens selon lequel

« deux âmes, ou deux esprits (*duas animas, uel duas mentes*), dont l'un est bon et l'autre mauvais, sont en conflit dans un seul et même homme, quand la chair a des désirs contraires à l'esprit (*aduersus spiritus*) et l'esprit en a de contraires à la chair³ ».

Le développement consacré à cet article de la foi manichéenne dans le *De uera religione* retiendra particulièrement notre attention. En effet, s'adressant ici directement à Romanianus, son ancien mécène passé au manichéisme sur son instigation⁴, celui qui s'était fait à *Thagaste* le prosélyte de la secte serait mal venu aujourd'hui auprès de son correspondant de travestir ou d'altérer tant soi peu l'enseignement de cette religion à laquelle le dédicataire de l'œuvre est lui-même initié. Or, dans ce traité, la doctrine longuement combattue tout au long du *De duabus animabus* se trouve exposée. Et même, qui plus est, pour résumer le manichéisme en deux dogmes qui lui semblent également essentiels, l'auteur établit un parallèle entre l'affirmation du dualisme des Principes antagonistes d'une part et, d'autre part, la croyance aux deux « âmes » :

« Je compte sur l'assistance de Dieu pour que ce livre, avec la piété et la bonne volonté des lecteurs, serve non seulement contre une mais contre toutes les fausses idées perverses. Toutefois, il vise particulièrement ceux qui tiennent qu'il existe deux Natures ou Substances, ayant chacune son Principe propre et en lutte l'une avec l'autre. Mécontents de certaines réalités contingentes et, par contre, attirés par certaines autres, ils n'admettent pas que Dieu soit l'auteur de celles qui leur déplaisent, mais ils veulent qu'il soit l'auteur de celles en lesquelles il se complaisait.

Empêtrés dans les liens de la chair, incapables de vaincre leurs préjugés, ils tiennent que, pour un seul corps, il y a deux âmes (*duas animas esse in uno corpore*) : l'une issue de Dieu et qui, par nature, est ce qu'est Dieu lui-même ; l'autre de la race des Ténèbres⁵. »

Ce dogme des deux « âmes », tel que le présente la polémique augustinienne — dans laquelle il occupe une place centrale — ne semble pas par ailleurs avoir été jamais démenti par les représentants des communautés africaines au cours des *disputationes*. Il reste que cet aspect de la doctrine manichéenne a depuis longtemps été considéré comme une interprétation erronée ou tendancieuse de l'authentique enseignement de Mani⁶. Il semble donc nécessaire de rouvrir ici ce dossier pour mieux situer d'abord, dans ses nuances ou ses imprécisions, la position prêtée par Augustin à ses adversaires. En second lieu, cette position sera confrontée aux déclarations des Manichéens et aux extraits des *auctores* connus par les traités de la controverse pour relever les convergences ou les contradictions éventuelles. Enfin, dans un troisième temps, la notion du *peccatum animae* sera analysée à la lumière des éléments fournis par l'ancien Auditeur et ses adversaires.

II

Si l'on tente de dresser un bilan des expressions utilisées par Augustin pour définir la conception des deux « âmes », qui, selon lui, serait caractéristique de l'hérésie manichéenne, on constate qu'il recourt, avec une remarquable constance, à une formulation que l'on pourrait dire stéréotypée. Il semble bien que, parfaitement conscient de la difficulté soulevée par ce dogme apparemment en contradiction avec l'ensemble de la doctrine, le polémiste se soit gardé dans ses exposés de forger des formules nouvelles — pouvant donner prétexte à réfutation de la part des docteurs de la secte — et qu'il s'appliquait à reproduire, au niveau même de la terminologie, l'enseignement autrefois reçu. Ce premier point doit d'autant plus être souligné que le caractère souvent fluctuant de la terminologie augustinienne a été remarqué⁷.

Dans le *De duabus animabus*, chaque fois que l'auteur parle de ces deux « âmes », il utilise invariablement la formule : *duo genera animarum*, qui peut être relevé à sept reprises dans les chapitres du traité⁸. L'expression est assez nette pour indiquer non seulement que le *bonum genus animarum*⁹ est d'un ordre différent de celui du *malum genus*¹⁰, mais en outre, si l'on se place dans l'optique dualiste gnostique, que ces deux genres sont radicalement contraires. C'est d'ailleurs Augustin lui-même qui établit un parallèle entre la conception manichéenne des deux « âmes » et les deux genres dont relèvent les *carnalia* et les *spiritualia* (les premiers étant du monde de la *hulê*, les seconds du Royaume de Dieu) :

II, p. 259-260.

« Si j'avais pu prouver que les Manichéens proposent une doctrine aberrante et folle avec leurs deux espèces d'âmes (*de duobus istis generibus animarum*), me serait-il resté quelque raison de les écouter ou de les consulter encore sur quelque autre sujet ? Eût-ce été pour les entendre exposer qu'il y a deux espèces d'âmes (*animarum duo esse genera*) par le fait que, dans toute délibération, l'assentiment se porte tantôt du mauvais côté et tantôt du bon ? ... C'est que nous pouvons comprendre beaucoup mieux qu'il y a deux sortes de biens (*duo genera bonarum rerum*) et qui peuvent affecter la même âme par divers côtés, par sa partie inférieure et sa partie supérieure (*ex diuersis partibus, inferiore atque superiore*) ou, comme on peut également dire, par sa partie extérieure et sa partie intérieure (*exteriore atque interiore*). Ce sont là les deux espèces dont nous avons déjà traité il y a un instant sous les noms de choses sensibles et intelligibles (*ista sunt duo genera, quae sensibilibus et intelligibilibus nomine...*) et que nous nommons volontiers et plus simplement choses charnelles et spirituelles (*carnalia et spiritualia*)¹¹. »

Il est donc assez clair que, à suivre l'exposé même d'Augustin, les Manichéens ne prétendaient nullement situer sur le même plan ces deux « âmes », lesquelles, toujours selon le polémiste, appartiendraient à des genres aussi *différents par nature* — et donc, pour les Manichéens, contraires — que l'esprit et la matière.

Il s'ensuit que la terminologie doit être considérée ici avec soin particulier en tenant compte de la chronologie des œuvres. Remarquons que, dans le *De duabus animabus*, l'*anima* désigne expressément le principe vital propre à chacun des deux éléments constitutifs de l'homme — d'où son ambiguïté : celui qui « anime » le corps du vivant et celui en lequel se résument les qualités et les opérations de l'esprit. L'*anima* ne se confond donc pas avec le *spiritus* et moins encore avec la *mens* et l'*intellectus*¹².

Le parallèle établi par Augustin précise que l'une de ces deux « âmes » — *anima superior* ou *anima uiua* (vivifiée par le *noûs*, pour reprendre la conception gnostique traditionnelle) — est mise en relation avec l'*intellectus*, faculté supérieure de la raison, relevant directement de la *mens*¹³ et qui, grâce à l'« illumination » venant de Dieu, peut atteindre la plus haute Vérité. L'autre « âme » — *anima inferior* ou *exterior* — se situe au niveau de la chair et de la matière : c'est un instinct qui s'oriente selon ses appétits et qui, avant la régénération en « homme intérieur, céleste, nouveau »¹⁴, est responsable des errements du « vieil homme ». Ainsi donc se situent ces deux « âmes » en fonction du conflit qui les oppose et qui se traduit dans les alternatives de la délibération (*quod in deliberando nunc in malam partem, nunc in bonam nutat assensio*)¹⁵ : d'une part le *genus bonum*, guidé par une vision lucide et formé au savoir (*mens bonis artibus et disciplinis inbuta*)¹⁶ ; d'autre part le *malum genus*, se complaisant dans les multiples jouissances mortelles que lui propose la Concupiscence. Cette doctrine des deux « âmes » résume parfaitement le Combat qui oppose les deux Principes dans le microcosme de l'homme¹⁷. Enfin, si l'on considère les conceptions du manichéisme, toujours d'une

extrême rigueur pour tout ce qui touche au dualisme des Racines et des Royaumes, on conviendra qu'elle s'inscrit logiquement dans l'ensemble du système.

On a déjà dit que des historiens — qui admettent par ailleurs le témoignage d'Augustin — estiment que le polémiste a attribué à tort à ses adversaires cette doctrine. Il aurait été lui-même induit en erreur par le vocabulaire gnostique en usage dans la secte¹⁸. En fait, une analyse systématique du *De duabus animabus* prouve que l'ancien Auditeur n'a commis aucune confusion quand il expose cet aspect, qu'il a eu l'occasion d'étudier longuement et de bien connaître. Par contre, si confusions et interprétations erronées il y a, en sont responsables les historiens qui ont fait une mauvaise lecture du traité augustinien.

Il n'est pas possible en effet — comme on l'a prétendu inconsidérément — de ramener l'antinomie radicale *anima bona*—*anima mala*, telle que l'expose Augustin, au binôme complémentaire ou à l'antithèse dialectique *pneuma*—*psychè* des anciennes conceptions grecques¹⁹. Il s'agirait là d'une méprise grossière. En effet, attribuer au corps — et, par delà, à la Matière dont le corps est partie — une *psychè* vivifiée par le souffle du *pneuma* divin, c'est briser le dualisme absolu qui oppose les deux Principes et rendre évidemment absurde cette doctrine des deux « âmes ».

Mais il en va tout autrement dans cette doctrine telle qu'elle apparaît dans le traité d'Augustin. Si on veut alors établir un parallèle entre l'*anima mala* et la terminologie grecque, il faut la comparer à une *psychè* totalement irrationnelle, une « âme charnelle » pour nature animale. On n'ignore pas que, dans le langage gnostique, le terme « psychique » — en rapport avec « hylique » ou matériel — s'oppose à celui de « pneumatique » ou spirituel. C'est de cette nature « pneumatique » que relève l'*anima bona* — vivifiée elle-même par le *noûs*.

Augustin a donné la preuve qu'il établit une distinction capitale entre la double variété des « âmes » (*bicipiti... animarum uarietate*) et qu'il n'a nullement été victime des particularités du langage gnostique des Manichéens. Il montre aussi qu'il n'ignore pas la différence fondamentale entre, d'une part, cette doctrine des deux « âmes » — relevant chacune d'un des Principes antagonistes et donc radicalement opposées — et, d'autre part, la conception dualiste platonicienne de l'âme²⁰.

Il va sans dire que, dans les controverses et les divers traités antimanchéens, lorsqu'Augustin parle de l'« âme » pour critiquer l'anthropologie enseignée par la secte, il s'agit invariablement de l'*anima bona* : la *pars dei... de natura dei*²¹, dont il est longuement question dans le débat avec Felix, la *pars dei aut uirtus dei aut sermo dei*²², également mise en accusation lors de la *disputatio* avec Fortunatus. Cette âme — sous-entendue « bonne » — s'oppose au corps et à son *anima mala*. C'est ainsi par exemple

que, lors de sa controverse avec Julien d'Éclane, il fait cette mise au point sur une citation de l'*Épître à Menoch* que lui opposait l'évêque pélagien :

« Mani a pu dire que le Démon se rend maître non pas des corps mais des âmes (*non corpora, sed animas*) : il prétend en effet que les corps appartiennent à la Nature des Ténèbres, dont le Démon fait lui-même partie. C'est pourquoi, si l'on suit Mani, il faut dire que le Démon s'empare non des corps, qui sont sa propriété, mais des âmes bonnes (*non corpora... sed animas bonas*) qui ne lui appartiennent pas²³. »

C'est ainsi également qu'il faut entendre le dualisme *anima-corporis* dont fait état Fortunatus²⁴ quand il déclare :

« Les choses créées s'accordent entre elles (*facta consonant*). Or il y a ces choses (i.e. l'âme et l'ensemble des *facta* du monde) qui sont en contradiction les unes avec les autres, et il est assez évident par conséquent qu'il n'y a pas qu'une seule substance, encore que ç'ait été sur l'ordre d'un seul que ces choses ont composé le monde tel qu'il se présente. D'ailleurs il ressort des choses elles-mêmes qu'il n'y a aucun point commun entre les Ténèbres et la Lumière, aucune similitude entre la vérité et le mensonge, entre l'âme et le corps (*nihil simile anima et corpus*) ou entre les choses de même genre qui diffèrent entre elles tant par le nom que par l'essence²⁵. »

Nous savons en effet que, à l'époque où Augustin soutint la *disputatio* avec Fortunatus, il venait d'écrire le *De duabus animabus*. S'il ne trouve rien à redire ou même à ajouter à la déclaration du prêtre manichéen qui propose ainsi sa conception du dualisme, c'est bien que la formule utilisée — *nihil simile anima et corpus* — est assez claire par elle-même et que le Manichéen n'élude pas la doctrine des deux « âmes », laquelle se trouve indirectement exprimée : le corps — et donc son *anima mala* — étant opposé à l'âme, entendons l'*anima bona* ou encore l'*anima lucis*²⁶.

Le problème posé par la doctrine des deux « âmes » ne se trouve pas pour autant résolu. En effet, si cet aspect de l'anthropologie manichéenne — tel qu'il est explicité à travers le *De duabus animabus* —, loin d'être en contradiction avec le dogme fondamental des Principes antithétiques, en est une conséquence nécessaire, puisque ces deux *animae* appartiennent à deux « genres » radicalement opposés, la terminologie utilisée parfois par Augustin pour exposer cette doctrine est à l'origine d'un véritable imbroglio qui n'a pas encore été démêlé.

Quand, dans ses *Confessions*, l'ancien Auditeur dénonce les conceptions de la secte et qu'il touche à ce sujet des « âmes » mauvaises, il ne parle plus alors du *genus animarum malarum* ou des *alienigenae animae*²⁷, mais voici qu'elles sont désignées par les formules bien autrement précises de *malae mentes* :

« Qu'ils disparaissent loin de ta face, ô Dieu, comme disparaissent devant elle les vains discoureurs et séducteurs d'âmes, ceux qui, prenant prétexte de cette dualité de la volonté dans la délibération, soutiennent que nous

avons deux âmes ayant chacune leur nature, l'une bonne, l'autre mauvaise (*duas naturas duarum mentium ... unam bonam, alteram malam*). Ce sont eux qui sont mauvais quand ils adhèrent à cette doctrine mauvaise²⁸... »

« En conséquence, qu'ils ne disent donc plus, quand ils constatent que deux volontés sont en conflit dans un même homme, qu'il y a là lutte entre deux âmes contraires, l'une bonne et l'autre mauvaise, venant de deux Substances contraires et de deux Principes contraires (*duas contrarias mentes de duabus contrariis substantiis et de duobus contrariis principiis contendere*)²⁹. »

Ainsi, comme déjà le *De duabus animabus*³⁰, les *Confessions* présentent le dogme des « âmes contraires » sous forme d'une pièce s'intégrant aux structures mêmes du système manichéen et, dans cet ensemble doctrinal rigoureusement ordonné, cette pièce joue un rôle spécifique. Elle apporte une explication au phénomène du conflit opposant entre elles les « deux volontés » dans l'acte de la délibération (*cum duas voluntates in deliberando animaduverterint*). Il s'agit bien d'un de ces enseignements donnés par les docteurs de la secte en Afrique : *iam ergo non dicant cum duas voluntates in homine uno aduersari sibi sentiunt*³¹... Ils prenaient prétexte de ces tensions intérieures de l'âme pour tenter d'« expliquer » l'existence de deux « âmes » aux orientations contradictoires. C'est là une preuve de plus en faveur du témoignage de l'ancien Auditeur sur l'authenticité de ce dogme, qui est ainsi restitué dans ses articulations, tel qu'il se situait dans l'enseignement distribué par les *maiores*.

Mais, s'il était parfaitement légitime de parler des *duo genera animarum* dont il a été fait mention plus haut, il semble bien, en revanche, que la formulation du dogme des deux « âmes », telle que la propose Augustin dans les *Confessions*, soit absolument inconciliable avec la doctrine fondamentale des Principes antithétiques. Comment en effet attribuer une *mens* au Principe mauvais ? Le Prince des Ténèbres bénéficierait-il des lumières de l'esprit et de son intelligence ? Car il ne s'agit plus ici du principe vital « animant » les mouvements du corps et les appétits de l'instinct³², mais d'une âme « rationnelle ». N'y a-t-il pas une contradiction et même une absurdité à attribuer à la Substance du Mal, qui incarne — au sens propre de ce terme — la Concupiscence aveugle et stupide³³, un intellect — *mens rationalis*³⁴, *acies mentis*³⁵ —, cette faculté supérieure de l'esprit dont Augustin souligne lui-même à maintes reprises l'excellence de l'intuition — *intelligentia mentis*³⁶ — et qui, s'ouvrant aux lumières divines — *illustrata mens*³⁷ —, peut atteindre le pur intelligible ? Parler d'une *mens mala*, n'est-ce pas du même coup situer l'engance du Mal au même plan que la *pars dei* et briser donc la dichotomie radicale enseignée par Mani ? Qu'il suffise de rappeler ces lignes du *De libero arbitrio* qui montrent assez quelle noblesse confère la *mens* à celui qui la possède et à quel rang supérieur elle permet à l'homme de s'élever au-dessus de la création animale qui en est dénuée :

« Tu peux du moins te rappeler facilement ce que nous avons dit tout à l'heure, que les bêtes sont domptées et apprivoisées par les hommes afin de les servir, et que les hommes à leur tour, comme le démontre la raison, subiraient le même traitement de la part des bêtes, s'ils n'avaient pas sur elles quelque supériorité. Or nous n'avons pas découvert cette supériorité dans le corps ; aussi, comme elle nous a paru être dans l'âme raisonnable, nous n'avons pas trouvé pour elle d'autre appellation que celle de raison (*ratio*), bien qu'ensuite nous nous soyons rappelé qu'on la nommait aussi intelligence et esprit (*et mentem et spiritum uocari*). Mais si la raison est une chose et l'esprit une autre (*aliud ratio, aliud mens*), il est certain en tout cas que seul l'esprit peut se servir de la raison (*nonnisi mentem uti posse ratione*). Il s'ensuit que celui qui a la raison ne peut être privé d'esprit (*eum qui rationem habet, mente carere non posse*)³⁸ ».

« Lorsque ce qui place l'homme au-dessus des animaux, de quelque nom qu'on juge préférable de l'appeler, pensée ou esprit (*sive mens, sive spiritus*), ou l'un et l'autre... lorsque cette partie domine en lui et commande à toutes les autres parties qui le constituent, l'homme est alors parfaitement ordonné³⁹. »

Par quel étonnant paradoxe, la Matière — qui, par nature, est confusion, anarchie, chaos, vertige de mort⁴⁰ — pourrait-elle être éclairée par la lucidité d'une intelligence rationnelle, d'une *mens* orientée par essence vers l'*ordinatissimum* ? En quoi cette Matière intelligente, cette *hulê* « pneumatique » pourrait-elle alors se différencier de Dieu et s'opposer à l'harmonie de la *terra lucida* ? Peut-on concilier une *anima carnalis* avec la *mens* ? Bref, cette présentation de la doctrine des deux « âmes » ne ruine-t-elle pas le fondement même du manichéisme, le dogme des Principes radicalement contraires ?

On ne saurait admettre l'hypothèse facile qui nous ferait mettre au compte des imprécisions de la terminologie augustinienne l'emploi de *mens*, dans les *Confessions*, pour désigner l'*anima* du *De duabus animabus*. Selon l'ancien Auditeur, il semble bien que ces deux termes ont été utilisés par les théologiens de la secte. Quand, dans son *De haeresibus ad Quodvult-deum*, il écrit la notice consacrée au manichéisme, nous savons en effet qu'Augustin est parfaitement clair sur le sujet — *duas animas UEL duas mentes*⁴¹. Il y a là mention d'une terminologie qui ne saurait être mise au compte personnel de l'ancien Auditeur. En la circonstance, celui-ci reprend — en les soulignant (*uel*) — les deux termes qu'employaient les Manichéens africains pour formuler ce point de leur doctrine. Il nous reste donc à rechercher dans les déclarations des membres de la secte intervenant au cours des controverses, ou encore à travers les *auctores* cités, si l'exposé de cette doctrine des *duae mentes contrariae* trouve quelque fondement qui l'atteste et l'explique.

III

Deux passages de l'*Épître du Fondement* d'abord — dans des citations qu'en font Augustin et Évodius —, un commentaire aussi de l'Auditeur

romain Secundinus, des parallèles enfin avec d'autres documents du manichéisme oriental permettent un éclairage nouveau et une meilleure intelligence de cet aspect du dualisme dans la tradition de la secte.

On sait déjà⁴² que dans la description de la Terre des Ténèbres et de ses habitants — telle qu'on la lit dans l'*Épître* de Mani —, l'Archonte du « monde de la Fumée » (qui est également l'*inmanis princeps omnium et dux*) est désigné dans sa fonction « animatrice » de la *gens tenebrarum* tout entière. C'est en fonction de cette raison essentielle qu'il peut se dresser comme l'adversaire « personnel » — ou du moins personnalisé — de Dieu. En un mot, pour reprendre la terminologie manichéenne africaine dont font état Faustus et Fortunatus⁴³, il est le Démon ou encore Satan — ce *chitân* dont parle Ibn an-Nadîm, se référant à des sources orientales⁴⁴. Le Prince suprême des Ténèbres a en effet autour de lui tous les Archontes des diverses « natures de la *terra pestifera*⁴⁵ » et il en est proprement l'« esprit » : « *habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium ipse erat MENS atque origo* »⁴⁶. C'est aussi un rôle recteur qu'assume Saclas, le démon des Avortons, agissant sur les impulsions du stratège suprême de la Matière, lorsqu'il exécute ses manœuvres dans le Combat du Temps Médiân. En vue de faire échec au Troisième Messager⁴⁷, il accumule en lui la Lumière prisonnière de ses sujets et décide de la création d'Adam⁴⁸ :

« Que vous en semble de cette immense Lumière qui se lève ? Regardez comme elle agite le ciel, ébranle une multitude de Puissances. Il m'a donc semblé préférable de vous demander que vous m'accordiez ce que vos forces contiennent de Lumière. Ainsi je fabriquerai une image de ce grand être qui nous est apparu dans toute sa gloire et par elle nous pourrions régner, libérés désormais de nos limites des Ténèbres⁴⁹. »

Par l'intermédiaire de Saclas, le Prince des Ténèbres a donc tenté d'atteindre ses fins en emprisonnant la Lumière en sa propre Substance, la Matière et la chair, et l'homme est la parfaite image, le microcosme⁵⁰ en lequel se résume — par la *commixtio* — le drame des Principes antithétiques. Or, l'*Épître du Fondement* le précise, dans le macrocosme, la *gens tenebrarum* est dirigée et « inspirée » par la *mens* maléfique du Prince, Satan. Il s'ensuit que, au niveau de l'homme — image de « toutes les puissances célestes et terrestres », donc exacte représentation des deux Racines adverses et de leurs Royaumes —, la Substance mauvaise agit par la chair, laquelle est elle-même orientée par une *mens* qui insuffle l'appétit de la Concupiscence. Fidèle à son Principe — qui est à l'origine de toutes les guerres⁵¹ —, cette *mens mala* préside donc au conflit intérieur pour s'assujettir la *mens bona*.

Il y a donc bien dans tout homme deux « âmes », ou mieux deux « esprits », mais ces *mentes contrariae* n'ont de commun que le nom. Face à la *mens — pars dei*, il n'y a pas une autre, entendons une seconde *mens*, un « esprit » du Mal, mais une *mens* « autre », c'est-à-dire radicale-

ment contraire, une sorte d'anti-esprit, spécifique de la *hulê*, qui est elle-même un Anti-dieu. C'est ainsi seulement, par cette doctrine des deux *mentes*, que le microcosme peut vraiment reproduire à son échelle l'univers infini dans lequel s'affrontent les gigantesques forces en présence. Suivant le mythe en effet, il n'y a pas opposition entre les Puissances de Dieu et une masse inerte qui serait la Matière. Ce sont des *forces* qui sont mises en présence et par conséquent l'opposition est dynamique : elle se développe selon des plans élaborés par des « esprits » — de nature essentiellement contraire certes — qui président chacun aux destinées des deux Royaumes ennemis⁵².

Toujours catégoriques dans leurs conceptions dualistes, les Manichéens ne pouvaient pas logiquement ne pas reconnaître la présence d'une « âme » ou d'un « esprit » mauvais dont la raison est de « stimuler » la chair — au même titre que, parmi les membres de la *terra pestifera*, l'*inmanis princeps omnium* représentait cette *mens* démoniaque instigatrice du Combat contre le Père des *pacifica regna*. On comprend ici l'utilisation que devaient faire les docteurs de la secte — c'est le cas, par exemple, de Felix lors de sa controverse⁵³ — de ces paroles de l'apôtre Paul : « *datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet*⁵⁴ ». Dans l'exégèse manichéenne, cette écharde, cet aiguillon qui excite la chair, cet « ange de Satan » ne peut être que la *mens mala* : n'est-ce pas elle en effet qui provoque le combat intérieur dont parle encore l'Apôtre quand il déclare que « la chair convoite contre l'Esprit⁵⁵ » ?

Cette doctrine n'est nullement contradictoire en elle-même ou avec les fondements du système manichéen, comme on l'a prétendu⁵⁶. Il faut se garder naturellement d'en recevoir la formulation au sens littéral. On devra alors convenir que parler d'une *anima mala* ou d'une *mens contraria* ne conduit pas à une spiritualisation de la *hulê*. Nous savons déjà par ailleurs — et c'est toujours le même problème : celui de l'*expression doctrinale dans le manichéisme* — que la présentation même du mythe peut être l'occasion d'une interprétation erronée⁵⁷. Certaines formules, qui, entendues au sens obvie, apparaissent comme intrinsèquement antinomiques (ainsi : « les corps purs lumineux⁵⁸ »), ne sauraient être interprétées comme dénotant une « vision charnelle » de Dieu — ce que les adversaires du manichéisme, à commencer par Augustin, ont tenté de faire accroire.

Encore qu'il ne soit pas dans notre sujet d'établir ici une étude du manichéisme tel qu'il s'est présenté en dehors de l'Afrique, on peut toutefois ajouter que cet aspect doctrinal relatif aux deux « âmes », qui, inconsiderément, a fait mettre en doute la valeur du témoignage de l'ancien Auditeur, pourrait trouver maints fondements dans les documents manichéens orientaux. C'est ainsi que, pour sa relation du mythe de la Terre des Ténèbres et des Archontes qui commandent à chacun des cinq Mondes — les *naturae quinque* mentionnées dans l'*Épître du*

*Fondement*⁵⁹ —, le *Képhalaion* VI recourt à un vocabulaire nécessitant une semblable herméneutique :

« Derechef l'Illuminateur dit à ses disciples : ' Il y a, depuis le commencement, cinq « poches » dans la Terre des Ténèbres. D'elles sont issus les cinq Éléments, cependant que des cinq Éléments les cinq Arbres ont été formés, et des cinq Arbres, à leur tour, les cinq espèces de créatures propres à chaque monde, mâles et femelles. De leur côté, les cinq Mondes ont cinq Rois, *cinq Esprits*, cinq Corps, cinq Goûts, particuliers à chaque monde, dissemblables les uns des autres.

« Le Roi du monde de la Fumée⁶⁰ (est celui ?) [...] qui est sorti de la profondeur de l'Obscurité, le *chef de tout le Mal* et de toute la perversité. *Par lui est advenu le principe de la machination de la guerre* : toutes les batailles, les mêlées, les querelles, les dangers, les ruines, les combats, les luttes athlétiques. C'est lui qui, au commencement a *suscité* les périls et la guerre avec ses mondes et ses Puissances. Il a ensuite combattu avec la Lumière, *machiné une bataille avec le Royaume d'En-Haut*.

.....
« C'est pourquoi, je vous le dis à vous, mes frères et mes membres, Croyants parfaits, saints Élus : ' ramenez à vous votre cœur, et tenez-vous loin des cinq servitudes des *cinq Esprits ténébreux* '⁶¹... »

Traitant également des « cinq formes du Prince des Ténèbres », le *Képhalaion* XXVII propose un « portrait » en cinq tableaux de cet Archidémon qui a été « façonné par la *pensée* insensible (insensée ?) de la *Matière*, la mère des démons et des *Esprits mauvais*⁶² ».

Les textes manichéens provenant des régions de Tûrfân et de Tun-Huang ne sont pas moins explicites que ceux du Fayoum égyptien dans l'exposé du mythe. Cinq « arbres de mort », produisant des fruits empoisonnés, ont été plantés sur le « domaine sans lumière des gouffres d'obscurité⁶³ » :

« Ainsi l'arbre de la pensée obscure pousse à l'intérieur de la ville des os : son fruit est la haine ; l'arbre du sentiment obscur pousse à l'intérieur de la ville des nerfs : son fruit est l'irritation ; l'arbre de la réflexion obscure pousse à l'intérieur de la ville des veines : son fruit est la luxure ; l'arbre de l'intellect obscur pousse à l'intérieur de la ville de la chair : son fruit est la colère ; l'arbre du raisonnement obscur pousse à l'intérieur de la ville de la peau : son fruit est la sottise⁶⁴. »

C'est contre ces éléments que l'Envoyé de la Lumière bienfaisante » engage le Combat : « la pensée obscure non lumineuse », « le sentiment obscur non lumineux », « la réflexion obscure non lumineuse », « l'intellect obscur », « le raisonnement obscur⁶⁵ ».

L'intérêt du traité manichéen du Kan Sou⁶⁶ dépasse même ici celui des *Képhalaia* coptes. Dans le domaine précis de l'anthropologie, il offre en effet un très remarquable parallèle avec la doctrine paulinienne du « vieil homme » et de l'« homme nouveau » telle que nous l'avons vue interprétée par l'évêque africain Faustus⁶⁷. Grâce à l'exposé qu'il fait

de la lutte entre *pensée obscure* d'une part et, d'autre part, *pensée lumineuse*, se trouve enfin parfaitement confirmé le témoignage d'Augustin sur les deux âmes (ou *esprits*) et leur duel dans la *deliberatio*⁶⁸ :

« Le corps charnel est appelé aussi le « *vieil homme* ». Il consiste dans les os, les nerfs, les veines, la chair, la peau, la haine, l'irritation, la luxure, la colère, la sottise, ainsi que dans la convoitise, la gourmandise et la luxure ; ces treize termes constituent par leur réunion un seul corps qui symbolise (dans le macrocosme⁶⁹) le monde sans commencement et sans lumière⁷⁰. »

« Parfois il arrive que le *vieil homme* entre en lutte avec l'*homme nouveau* qui est sage ; cela est semblable à (ce qui s'est passé) lorsque, pour la première fois, le démon de la convoitise décida d'envahir le monde de la Lumière. Il y en a les signes suivants. De la *pensée obscure et empoisonnée de ce vieil homme*, des démons sortent par transformation, qui immédiatement luttent avec le membre de la *pensée de l'homme nouveau*. Si cet homme nouveau ne prend pas garde aux signes, il abolit et oublie sa pensée lumineuse... il souillera le membre de la pensée pure de sa nature lumineuse⁷¹... »

Sur cet aspect de la doctrine des deux « âmes » — *duae animae, duae mentes* —, qui a été si discuté, on devra bien admettre ici l'étonnante concordance entre l'enseignement rapporté par Augustin, témoin privilégié du manichéisme en Occident, et ce traité découvert à l'extrémité orientale de l'aire d'expansion de la secte.

Si besoin était, pour assurer mieux encore l'authenticité du dogme manichéen en question, on pourrait aussi prêter attention à certaines formules utilisées par l'Auditeur Secundinus. A trois reprises en effet, dans la lettre qu'il adresse à l'évêque d'Hippone, la Substance mauvaise ou plus précisément son agent direct, le Démon, est désigné sous le terme de *spiritus*, qui n'est pas sans évoquer la *mens* du Royaume des Ténèbres dont parle Mani dans son *Épître du Fondement*. Remarquons tout de suite à ce sujet que cette même *Épître*, relatant le combat qui se livre en chaque homme et se termine parfois par l'étouffement de la Lumière, parle des âmes qui,

« par amour du monde, se sont laissées aller à errer loin de leur nature première, celle de la Lumière ; qui, dressées en ennemies de la sainte Lumière, se sont ouvertement armées pour le Combat en vue de détruire ses saints éléments et se sont soumises à l'Esprit du Feu (*igneo spiritui*)⁷² ».

Il est possible certes, dans le contexte, que cet « Esprit du Feu » désigne très précisément l'Archonte présidant au « Monde du Feu », cette *regio ignea et corruptibilis*⁷³ que cite l'*Épître du Fondement* parmi les éléments de la Terre des Ténèbres et dont il est également fait mention dans le *Képhalaion* VI⁷⁴. Toutefois, il semble bien que l'« Esprit » mauvais auquel fait allusion Secundinus soit celui du Prince des Ténèbres — *inmanis princeps* — lui-même. Plus important encore est de remarquer que

ce *spiritus* agit dans l'homme à la façon du Démon des Écritures chrétiennes, « insinuant » (*inmittere*) le Mal dans la « tentation » selon le processus maintes fois développé à travers les paraboles évangéliques et dans l'enseignement de l'apôtre Paul (qui est d'ailleurs expressément cité) :

« Qu'ils (la très sainte Majesté, Jésus-Christ, son premier né, et l'Esprit Saint) chassent loin de nous l'Esprit cruel (*atrocem spiritum*) qui insinue dans les hommes la crainte et la perfidie afin de les écarter de la voie droite du Sauveur, esprit cruel dont toute la violence s'exerce par ces Princes contre lesquels l'Apôtre, dans son *Épître aux Éphésiens*, avoue qu'il a dû soutenir le combat. Il dit en effet que ce n'est pas contre la chair et le sang qu'il a combattu, mais contre les Princes et les Puissances, contre les esprits du Mal (*spiritualia nequitiae*) qui se sont répandus dans les airs (*Eph* 6, 12)⁷⁵. »

Voilà donc identifiées les *forces* adverses et situé le terrain du combat. Ces lignes de la lettre du Manichéen romain rappellent l'enseignement identique qui ressort des textes manichéens orientaux. Dans le microcosme qu'est l'homme — *in hominibus* —, d'une part, l'*atrox spiritus* c'est-à-dire l'Esprit du Roi de l'Empire des Ténèbres⁷⁶, se manifeste à travers la *mens mala* du « vieil homme⁷⁷ ». Avec le concours de ses Princes et de ses Puissances, qui agissent sur le corps et ses diverses facultés⁷⁸, il tente de s'emparer de la Lumière en la réduisant à sa merci. Pour parer à cette menace, « le vrai flambeau que la Droite de la Vérité a placé sur le candélabre du cœur⁷⁹ », cette Lumière éclaire l'« homme nouveau » et lui communique la véritable connaissance. Muni de cette « gnose », il devient alors conscient de ce qu'il est réellement et de l'enjeu qu'il constitue.

Ainsi donc, s'adressant à son ancien coreligionnaire — qui accusait de « matérialisme » la doctrine de Mani —, Secundinus réplique en mettant en évidence cet aspect du duel que se livrent les protagonistes en ce Temps Médian et dont les diverses phases se succèdent au cœur même de l'homme. Non seulement il ne s'agit pas d'un conflit entre des puissances — ou même des forces — grossièrement matérielles (ce qui dénoterait une conception « charnelle » de Dieu ainsi que le prétend Augustin sur la base d'une interprétation littérale du mythe), mais, *en définitive, on ne saurait même réduire le conflit à une opposition Matière-Esprit*. C'est là, à notre sens, une simplification un peu trop sommairement « manichéenne » et qui ne traduit pas l'exacte vision du dualisme dans la doctrine de l'hérésiarque perse, telle qu'elle apparaît dans les textes de la polémique augustinienne. En effet, selon Secundinus⁸⁰, le Combat en lequel s'affrontent les Principes — et qui se traduit et se répercute en cet écartèlement que subit l'homme au plus profond de lui-même — n'oppose pas la vie de l'Esprit lucide au poids d'une Matière inerte, qui serait « la chair et le sang ». La Substance de Dieu, qui est Lumière, se trouve

aux prises avec les *spiritualia nequitiae*. Comment peuvent donc agir ces « esprits du Mal qui sont dans les cieux », dont parle l'apôtre Paul, sinon par le moyen de la *mens mala*, chargée d'absorber la « partie de Dieu » arrachée au Royaume, c'est-à-dire l'*anima lucis* ? Du Combat mythique illustré par l'irruption de la *terra pestifera* dans le domaine de la *terra lucida*, on passe à l'opposition métaphysique des deux Principes : le Plérôme du Mal contre le Plérôme du Bien.

Il ne faudrait pas voir là une présentation particulièrement « spiritualisante » du dualisme manichéen et qui n'aurait pour elle que la garantie de l'Auditeur romain. Avant même la lettre de Secundinus, le prêtre africain Fortunatus, s'appuyant sur la même péricope de l'*Épître aux Éphésiens*, déclarait lui-même :

« Par là apparaît l'ancienneté de nos temps, que nous renouvelons, et l'ancienneté de nos années : c'est avant la constitution du monde que les âmes ont été envoyées, comme je l'ai dit, contre la Nature adverse pour la soumettre par leur passion et rendre ainsi la victoire à Dieu. Car le même Apôtre a dit que le combat n'était pas seulement contre la chair et le sang⁸¹, mais aussi contre les Princes et les Puissances, contre les esprits du Mal et la domination des Ténébres⁸² ».

La *mens* (ou *anima*) *mala* est donc comme le tentacule par lequel la Substance du Mal tente de s'assimiler l'*anima uiua*. Il reste que, ainsi, que nous l'avons déjà souligné dans l'analyse du *De duabus animabus*⁸³, l'« âme » mauvaise est fondamentalement différente, autant que, à travers le macrocosme où ils agissent, les « esprits du Mal » sont eux-mêmes absolument contraires à la Substance divine⁸⁴. Qu'est-ce donc que ces « esprits » qui sont le contraire les uns des autres ? Ce qui les oppose radicalement, c'est leur essence elle-même, l'une étant celle du Bien, l'autre celle du Mal. Il convient de le redire — car la lettre adressée à Augustin insiste sur ce point —, Secundinus refuse de laisser résoudre le dualisme entre les deux Principes en simple dichotomie Esprit et Matière, au sens du moins où celle-ci est habituellement entendue dans les thèses de la philosophie grecque. En effet, l'Auditeur continue ainsi, abordant du même coup un autre aspect de sa doctrine :

« Il s'agit d'un combat où s'affrontent donc, non pas des armes, mais des esprits (*pugna est... spirituum*) utilisant ces armes : l'enjeu du combat en effet ce sont les âmes. L'âme, à laquelle, dès son origine, sa propre nature a donné la victoire, est placée entre les adversaires. Si elle agit de concert avec l'Esprit des vertus (*spiritu uirtutum*), elle aura avec lui la vie éternelle et elle possèdera le Royaume auquel Notre Seigneur (nous) invite. Mais, d'un autre côté, si elle commence à se laisser entraîner par l'Esprit des vices (*spiritu uitiorum*) et lui donne son consentement, puis, après avoir consenti, fait acte de repentance, elle trouvera en l'indulgence une source pour laver ses souillures⁸⁵. »

IV

L'homme ayant été formé à l'image des deux Puissances adverses — « *omnium imagines, caelestium ac terrenarum uirtutum*⁸⁶ » —, la genèse du péché est à rechercher dans cette *commixtio*. Il y aura péché quand l'*anima lucis*, qui, dans le Combat opposant les Substances, se situe à l'avant-garde de l'Esprit des Vertus, se laisse absorber, dans une sorte de phagocytose, par l'*anima carnis* agissant pour le Prince des Ténèbres, qui projette d'implanter son empire au cœur même de la *terra lucida*⁸⁷.

Augustin revient à plusieurs reprises sur ce sujet du péché et de la « pénitence » dans la doctrine manichéenne et il est assez remarquable que ce soit chaque fois pour tenter de faire ressortir ce qui, à son sens, serait une preuve d'incohérence et même d'absurdité. C'est ainsi qu'il écrit dans le *De duabus animabus* :

« Les Manichéens et moi-même sommes d'accord que quelques âmes sont condamnées par la loi et le jugement de Dieu. Mais, si ces âmes sont bonnes (*si bonae sint*), qu'est-ce que cette justice ? Et si elles sont mauvaises (*si malae*), est-ce par nature ou par volonté ? Mais ces âmes ne peuvent d'aucune façon être mauvaises par nature⁸⁸... Dire en effet que les âmes sont mauvaises et qu'elles n'ont commis aucun péché est pure folie ; dire qu'elles ont péché sans le vouloir est de l'extravagance. Quant à tenir quelqu'un pour coupable de péché parce qu'il n'a pas fait ce qu'il ne pouvait pas faire, c'est le comble de l'iniquité et de la stupidité. Par conséquent, quoi que fassent ces âmes, si c'est par nature qu'elles le font et non par volonté..., nous ne pouvons pas le tenir comme un péché de leur part⁸⁹. »

« Passons maintenant à l'autre genre, celui des âmes bonnes (*bonum illud genus*)... Il reste — puisqu'ils (les Manichéens) concèdent qu'il y a là des péchés — qu'ils ne savent plus à qui les attribuer, sinon à l'espèce bonne (*bono generi animarum*) et à la substance de Dieu. Mais ici surtout ils sont en contradiction avec la doctrine chrétienne : en effet, ils n'ont jamais nié que le pardon des péchés (*ueniam peccatorum*) ne soit accordé à quiconque revient à Dieu (*conuersus*)... A quelles âmes ces péchés sont-ils donc remis ? Si c'est à celles de l'autre genre, aux mauvaises, elles peuvent donc, elles aussi, devenir bonnes ; elles peuvent, avec le Christ, posséder le Royaume de Dieu. Mais cela les Manichéens le nient : ils n'ont donc plus d'autre genre que celui de ces âmes qu'ils présentent comme étant de la substance de Dieu. Il s'ensuit qu'ils doivent convenir non seulement que ce sont ces âmes elles-mêmes qui pèchent, mais encore qu'elles sont les seules à commettre le péché... Dira-t-on qu'elles y sont obligées par le mélange du Mal (*commixtione mali*) ? Mais si l'emprise subie est telle qu'elles n'ont aucun pouvoir d'y résister, elles ne pèchent pas. S'il est en leur pouvoir de résister et qu'elles consentent au péché par leur propre volonté, pourquoi tant de biens dans le souverain Mal et pourquoi ce mal (= le péché) dans le souverain Bien⁹⁰ ? »

On remarquera là que, sous des apparences rigoureusement logiques, l'alternative que pose Augustin afin de prouver les contradictions internes

II, p. 267.

de la position manichéenne dénote en réalité une argumentation spécieuse reposant sur une pétition de principe. Certes, les Manichéens admettent parfaitement l'existence du péché, de même qu'ils enseignent le pardon des fautes (*uenia peccatorum*) — et l'ancien Auditeur le rappelle ici fort clairement⁹¹. Toutefois, avant de poser le problème de savoir laquelle des deux « âmes » pèche, il importait d'analyser la notion même du péché chez les adeptes de la secte. Or nous voyons Augustin partir de cette notion au sens que lui donne l'Église catholique et il lui est alors loisible de développer facilement son alternative. Ce raisonnement peut sans doute avoir valeur aux yeux des non Manichéens, mais, sur le terrain de la polémique proprement dite, c'est s'enfermer sur ses propres « définitions » et prétendre obliger l'adversaire à les admettre comme base de départ.

Ce type d'argumentation — procédant toujours par alternative — se retrouve à la fin du même traité, quand le polémiste pose la question de la pénitence, dont l'utilité est reconnue par les Manichéens (et on a vu le rôle de l'*emendatio delictorum* dans la démarche vers le salut^{91 bis}) :

« Toutes les personnes de bon sens, et les Manichéens eux-mêmes, non seulement admettent mais aussi enseignent qu'il est utile de faire pénitence du péché... Les choses étant ainsi, je demande lequel de ces deux genres d'âmes (*ex duobus illis generibus animarum*) doit se repentir (*poenitere*) du péché. Je sais que ce ne peut être le fait de ce genre d'âmes qui ne peut commettre le mal, ni de celui qui ne peut faire le bien. C'est pourquoi, pour me servir de leur langage, si l'âme des Ténèbres (*anima tenebrarum*) se repent du péché, elle n'est pas de la substance du souverain Mal ; et si c'est l'âme de la Lumière (*anima lucis*)⁹², elle n'est pas de la substance du souverain Bien. En effet, le sentiment de pénitence authentique, c'est celui par lequel le pénitent manifeste qu'il a fait le mal et qu'il aurait pu faire le bien⁹³. »

De même, déjà, que l'idée de péché était présupposée comme un postulat indiscutable — alors qu'en fait elle était empruntée à la doctrine de l'Église —, ici également, dissertant sur le sujet de la pénitence, en vue de démontrer les propres contradictions du dogme des « deux âmes », Augustin utilise les notions de péché et de pénitence dans des acceptions inconciliables avec celles qu'en ont les Manichéens. C'est donc un procès arbitraire que celui que prétend intenter là le polémiste, en introduisant dans le système combattu des conceptions étrangères pour dénoncer ensuite les incohérences qu'il s'est lui-même employé à créer par sa tactique habile — et sans doute efficace auprès des non-initiés. Augustin reviendra sur le même sujet lors de ses deux controverses orales, le *Contra Fortunatum*⁹⁴ d'abord, puis le *Contra Felicem*⁹⁵. Ses interventions permettront aux représentants de la secte d'exposer les grandes lignes de leur doctrine sur ces problèmes du péché et de la pénitence.

Toutefois, des quatre Manichéens dont la voix nous est parvenue grâce aux traités augustinien, c'est sans conteste Secundinus qui fournit la

contribution la plus importante sur ce sujet précis. Partant en effet, comme on vient de le voir, de la *pugna spirituum* (cf. *supra*, p. 336), ce combat où s'affrontent les « esprits » de chacun des deux camps, la lettre du Manichéen romain envisage successivement les diverses éventualités qui en résultent pour l'âme — entendons, pour l'*anima bona* ou l'*anima lucis*.

Plutôt que de suivre ici le schéma habituel de l'exposé scolastique et de donner d'abord une « définition » du péché selon les Manichéens — ce qui serait systématiser arbitrairement une notion ne pouvant être saisie sous ses divers aspects que dans le processus existentiel où elles s'intègre —, il semblera préférable de suivre la leçon proposée par Secundinus. C'est là en effet une pertinente propédeutique pour l'analyse du problème et sa parfaite orthodoxie doctrinale n'est pas mise en cause par un correspondant aussi informé de ces questions que l'était l'évêque d'Hippone. Toutefois, dans l'économie de cette recherche, avant même de revenir à la lettre de l'Auditeur et en vue aussi d'une meilleure intelligence de son enseignement, il ne sera pas inutile de recueillir les quelques éléments d'informations que les *antimanichaeana* nous ont transmis.

L'âme est plongée dans une situation qu'elle n'a pas provoquée : elle se trouve placée entre les adversaires (*horum... in medio posita est anima*) et, dès le départ, elle qui tire son origine de Dieu (*ex aduenticia dei parte*⁹⁶), subit la *commixtio mali*⁹⁷, cet « enténèbrement » qui lui est imposé. Le fait qu'elle soit marquée par cette « aliénation⁹⁸ » ne constitue cependant pas un péché, contrairement à ce que prétend Augustin qui fait ainsi parler l'âme innocente :

« Qu'ai-je fait, quelle faute ai-je commise ? J'étais en toi, j'étais pure, exempte de toute souillure : c'est toi qui m'as envoyée ici, toi qui as subi l'empire de la contrainte, toi qui as pris des précautions pour tes royaumes quand la ruine et la désolation les menaçaient. Ainsi donc, connaissant la nécessité qui m'a opprimée, sans me laisser le pouvoir de respirer et de résister, pourquoi m'accuses-tu comme si je péchais ? Et pourquoi me promets-tu le pardon des péchés⁹⁹ ? »

Il y a là une présentation de la doctrine bien faite pour écarter de la secte les éventuels candidats présents aux débats de la controverse. Mais les auditeurs avertis ne pouvaient pas être dupes de l'amalgame opéré par le prêtre de Valerius, en contradiction avec l'enseignement distribué dans les communautés de la secte.

Cet enseignement en effet ne permet pas de confondre l'état de « *coinquatio* », qui affecte l'âme, avec l'*acte du péché* — encore que, objectivement, dès le moment de son engagement dans le Combat du Temps Médian, l'« âme vivante » ne se trouve plus « pure et exempte de toute souillure¹⁰⁰ ». Néanmoins, de la souillure jusqu'au péché proprement dit, une étape devra être franchie, et même une double étape aux démarches contradictoires : d'abord une prise de conscience, une

« re-connaissance », puis cette chute consentie dans l'engourdissement de la Concupiscence. Pour les Manichéens, le péché ne peut naître que dans l'adhésion¹⁰¹ à la nature mauvaise, qui secrète le vertige du désir charnel sous toutes ses formes : *ingenita sibi, letalis et spurcissima concupiscentia*¹⁰², précise Mani au livre septième de son *Thesaurus*. C'est cet enseignement que Secundinus lui-même résume quand il écrit que l'âme est conduite au péché en raison de son mélange avec la chair et non de son propre chef : « *Carnis enim commixtione ducitur, non propria uoluntate*¹⁰³ ».

Sans doute ce mouvement vers le Mal est-il imprimé par un agent extérieur, la *mens mala* qui préside aux passions mauvaises de la chair. L'âme n'est toutefois pas ici sans responsabilité et la doctrine manichéenne ne saurait fournir un alibi facile pour excuser ses fautes¹⁰⁴, même si, parlant de l'*origine* de la faute, l'ancien Auditeur expose parfaitement l'enseignement de la secte quand il écrit : « Ils attribuent l'*origine* du péché non point au libre arbitre de la volonté, mais à la substance de la nation adverse qui, d'après leurs dogmes, est mêlée aux hommes¹⁰⁵. » Il reste que le fait de s'abandonner à cette impulsion peut constituer un péché, pour celui du moins qui déjà possède la *connaissance*.

En effet, il importe en premier lieu de *connaître* en quoi consiste le péché : ce qui suppose une première émergence de la situation de départ, au sein des Ténèbres, un aperçu préalable sur la Vérité, bref une initiation à la Gnose. Jusque là sans doute les fautes étaient purement « matérielles » — la bonne « âme » ne s'étant pas encore déprise de ses liens avec la Matière et de son assujettissement à l'*anima carnis*. Les formules de Fortunatus sont très nettes à ce sujet : « *quia peccamus et cogimur a contraria et inimica nobis substantia*¹⁰⁶ » ; « *quod nolens peccauit, possit per emendationem delictorum suorum... meritum sibi reconciliationis apud deum collocare*¹⁰⁷ » ; « *a contraria natura anima cogatur delinquere*¹⁰⁸ » ; « (anima) *peccare uidetur non sua sponte*¹⁰⁹ ». Mais le manichéisme s'écarte de la plupart des écoles gnostiques¹¹⁰ quand il enseigne que, une fois éclairée, l'*anima uiua* est capable de péché.

C'est encore le prêtre Fortunatus qui, dans sa très riche et éclairante profession de foi, déclare qu'il n'y a « péché de l'âme » — *peccatum animae* — qu'*après* communication de la doctrine salutaire du Sauveur (*post commonitionem saluatoris*), laquelle permet à l'initié de prendre connaissance de son origine et conscience de son être authentique¹¹¹. Et c'est pourquoi la pénitence elle-même, qui doit effacer le péché, n'a été donnée qu'*après* la venue du Sauveur : « *Vnde patet recte esse poenitentiam datam post aduentum saluatoris et post hanc scientiam rerum*¹¹²... ».

Il s'ensuit naturellement un premier enseignement : le péché, qui résulte d'un mouvement s'inscrivant dans le temps, n'a aucune réalité substantielle en lui-même. Il ne produit rien qui n'existe déjà dans les deux

Natures adverses. Devant cette conception, l'argumentation d'Augustin — dans sa réponse à Secundinus — ne tient pas et ses « calculs » s'effondrent. Le polémiste écrit en effet :

« L'âme a donc en son pouvoir, comme je l'ai dit, de faire qu'une substance mauvaise soit ou ne soit pas. Mais une substance mauvaise, qu'est-ce donc sinon une nature ? ... S'il fut un temps où il y avait deux Natures, maintenant, après que ce consentement a eu lieu, ces Natures sont évidemment au nombre de trois¹¹³. »

L'engloutissement de la Lumière — dont l'*anima bona* est une étincelle — n'entraîne pas la naissance d'une troisième Nature qui serait le fruit bâtard des Substances antithétiques¹¹⁴. C'est que, à proprement parler, il n'y a pas absorption de l'âme par les Ténèbres du Mal. Et si, pour reprendre l'image de l'Évangile, la Lumière peut être mise sous le boisseau, il faut admettre qu'elle est inextinguible et que toute tentative d'accaparement demeure provisoire et vouée à l'échec¹¹⁵. Fortunatus ne fait qu'exposer fidèlement sa doctrine sur ce point quand il répète que la Lumière est « incorruptible », « insaisissable¹¹⁶ ». Ainsi donc, à la différence du Mal, qui se situe en dehors du temps, le péché est éphémère car il naît et meurt dans l'instant. L'*Épître à Menoch* souligne assez cette distinction essentielle. Le Mal et sa Concupiscence, qui se manifeste dans l'« âme » ténébreuse de la chair, préexistent au péché et subsistent éternellement : « *malum autem concupiscentiae, quia naturale est, antequam fiat, est, ... post factum et uidetur et permanet*¹¹⁷ ». Le péché, lui, se dissout dans l'acte qui le pose, et comme il n'a aucune réalité spécifique, il ne subsiste plus, si ce n'est seulement dans la mémoire du pécheur : « *Omne enim peccatum antequam fiat, non est ; et post factum, memoria sola eius operis, non ipsa species manet.* » Et, se référant à l'apôtre Paul, qui écrit que « tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps » (1 Cor 6, 18), l'*Épître de Mani* en propose ce commentaire, destiné à mettre en évidence cet aspect d'acte irréel : « *Denique omne peccatum extra corpus est, QUIA ACTUALE EST*¹¹⁸. »

Sans prétendre dresser ici un tableau systématique de la doctrine manichéenne sur ce point fondamental pour la sôtériologie, il apparaît bien que le « péché de l'âme » est un *acte* posé par celui qui a déjà bénéficié de l'enseignement salutaire et qui est donc *conscient* de sa conduite, acte toutefois proprement inconsistant et ne pouvant affecter réellement la Substance divine dont l'âme fait partie. Il reste que c'est là un aspect qui semblera sans doute contenir une contradiction — contradiction sans cesse mise en évidence par Augustin. Comment en effet concevoir que la *coinquinatio* d'abord, puis la perte des âmes qui seront, en définitive, clouées au *globus horribilis*¹¹⁹ ne constituent pas une défaite de Dieu dans le Combat du Temps Médian ? On aura aussi remarqué que la conception manichéenne du péché — lequel ne peut être posé que par

celui qui est déjà initié à la Gnose — n'est pas sans rappeler, d'une certaine façon seulement il est vrai, la connexion soulignée par l'apôtre Paul entre Loi et péché : « *Ubi enim non est lex, nec praeuaricatio... Lex autem subintravit ut abundaret delictum*¹²⁰. »

L'analyse de ces divers documents — qu'ils proviennent des Écritures de Mani lui-même ou reproduisent des déclarations faites par des représentants africains de la secte — conduit à une conclusion suffisamment fondée. Il en ressort que la responsabilité de l'homme est bien engagée dans le péché et que la culpabilité du pécheur est la conséquence logique de sa liberté. Certes, il n'y a pas de volonté mauvaise dans l'âme bonne — ce qui serait absurde — et l'acte peccamineux tire nécessairement son origine de l'impulsion produite par la Concupiscence agissant par l'*anima mala*. Mais c'est la non-volonté, la démission d'une *anima uiua* étiolée qui permet la chute. On peut donc dire qu'il y a faute par mégarde et par consentement¹²¹. Cette complicité, plus ou moins passive, avec l'entreprise du Mal ne va pas toutefois sans responsabilité. Augustin, si empressé habituellement à dénoncer le sort inique réservé à l'âme dans la doctrine combattue¹²², ne manque pas de relever cette *consensio culpabilis*¹²³. Les formules du *Contra Secundinum* sont particulièrement nettes : « Ce Mal, selon votre opinion, est une Substance, et c'est en consentant volontairement à lui que l'âme pèche (*consentiendo uoluntarie peccat*¹²⁴). »

Évodius, pour sa part, montre également, sur la base d'une analyse méthodique de certaines expressions utilisées dans les Écritures de la secte, que, pour Mani lui-même, « les âmes pèchent par leur propre volonté¹²⁵ ». Il cite ainsi ce texte extrait du livre deuxième du *Thesaurus* :

« Quant à ceux qui, par leur négligence, ne se laissèrent pas du tout purifier de la souillure des esprits dont il a été question, n'obéirent dans l'ensemble que bien peu aux commandements divins, ne voulurent pas observer pleinement la loi que leur Libérateur leur a donnée et ne réglèrent pas leur conduite comme il convenait, etc¹²⁶. »

Mais les conclusions d'Évodius n'ont rien d'original. Il n'est pas douteux en effet que l'évêque d'Uzalis — qui, dans ce même contexte, cite un extrait des *Actes de Leutius*¹²⁷ et un autre de l'*Épître du Fondement*¹²⁸ — ne fasse que reprendre, en une synthèse judicieuse, des observations déjà avancées par Augustin. C'est celui-ci qui, lors de la *disputatio* avec Felix, commentait ainsi ce passage du *Thesaurus* auquel il faisait référence :

« Tu vois, par ces mots, le libre-arbitre affirmé, même si celui qui parle ne saisit pas la portée de ses paroles. En effet, celui qui ne veut pas observer la loi, il est donc en son pouvoir de le faire s'il le veut. Car Mani n'a pas dit : ceux qui n'ont pas pu, mais ceux qui « n'ont pas voulu » (*noluerint*)... S'ils ne veulent pas, ils ne sont aucunement contraints à ne pas faire, mais c'est par leur propre volonté qu'ils refusent... Admetts cela : c'est un péché sans contrainte de la nation des Ténèbres¹²⁹. »

Il semble bien que « ce libre arbitre » (qui, selon Augustin, fait que « l'homme est pécheur non par nature mais d'abord par volonté » et que, par conséquent, « le diable n'est pas l'oppresseur d'un homme qui serait contraint mais le tentateur d'un homme libre de ses décisions¹³⁰ »), le *liberum arbitrium uolentis* serait donc à mettre en relation avec l'initiation à la Gnose. Cette initiation, étant variable selon les « grades » — ébauchée seulement dans le catéchuménat et parfaite chez les Élus —, ferait qu'il y a parallèlement des degrés dans la culpabilité et dans le péché.

Résumée ainsi en une formulation dont l'apparence systématique peut sans doute prêter encore à discussion malgré les analyses préalables déjà présentées, on devra toutefois admettre que c'est bien cette même conception de la responsabilité et de la faute que nous propose la lettre de Secundinus et que la réponse d'Augustin ne contredit pas.

L'Auditeur romain distingue *trois cas* dans le péché, chacun de ces cas ajoutant une gradation ou aggravation sur le précédent. Il ne peut y avoir péché que dans la mesure où l'âme agit conformément à sa propre nature spirituelle, donc sciemment et librement. Ainsi, un seuil minimum de connaissance et de liberté est la condition nécessaire pour que l'acte ait une coloration « morale » (ou plutôt, ontologique). Le *peccatum animae* sera naturellement d'autant plus grave qu'il a été consenti plus librement et, par conséquent — puisque la liberté n'est restituée que dans la connaissance gnostique —, en meilleure possession de cette Gnose qui nous découvre nos origines et nous fait comprendre notre situation actuelle. Le péché « mortel » — entendons par là celui qui rend l'âme définitivement « aliénée de la vie et de la liberté de la sainte Lumière¹³¹ » —, ce péché qui, de fait, est irrémissible, consiste dans le choix délibéré donné à la nuit des Ténèbres et, par voie de conséquence, dans le rejet de la Gnose salvifique. Ces trois cas se présentent ainsi :

A — Secundinus évoque en premier lieu la situation d'une âme qui, par faiblesse, se soumet et consent à la tentation mauvaise : c'est là sans doute une faute bien vénielle. Subissant une habitude contractée avant la conversion, on ne saurait vraiment dire que sa volonté personnelle ait été engagée : *non propria uoluntate*¹³². Il faut voir là l'erreur d'une âme encore sans expérience et surprise par l'ennemi dont elle s'est encore mal déprise — *carnis enim commixtione ducitur*. Peut-être s'agit-il simplement d'un Auditeur novice dont l'initiation est très imparfaite et qui, dans sa première démarche depuis qu'il a décidé d'aller au *fons uiuus*¹³³, tombe dans un ancien errement — *incipiat trahi* : ce n'est même pas une récidive. De toute façon, et voici l'important, l'âme se ressaisit par la *metanoia* et vient à résipiscence. Elle trouvera sans peine indulgence pour ces faux pas que l'Auditeur romain ne qualifie pas de péchés mais simplement de souillures : *habebit harum sordium indulgentiae fontem*.

B — Dans la deuxième éventualité, la situation est toute différente.

Il s'agit bien alors d'un péché car les conditions requises pour que l'acte soit authentique sont réalisées :

« Mais si, se connaissant elle-même, l'âme consent au Mal et ne s'arme pas contre l'ennemi, elle a péché par sa propre volonté. Vient-elle de nouveau à faire repentance pour son honteux égarement, elle trouve l'auteur des miséricordes prêt à l'accueillir¹³⁴. »

C'est le cas de l'Élu. Il a bénéficié d'un enseignement qui lui a ouvert les chemins de la Connaissance, son âme a pris conscience d'elle-même dans la vision lucide que donne l'Illumination — *se ipsam cognouerit*, écrit Secundinus, dont la lettre rappelle ici les formules de l'Épître à Menoch (« ... *iustitiam suam tibimet reuelet... agnoscendo qualiter prius fueris*¹³⁵ »). Cette suprême Science eût dû le renforcer dans sa volonté personnelle et le consolider dans sa détermination à mener le combat dont l'issue victorieuse ne faisait pas de doute¹³⁶. Mais son âme ne s'est pas armée¹³⁷ et c'est en cette négligence coupable¹³⁸ que se situe la responsabilité de l'homme dans le péché. En effet, une fois son identité pleinement recouvrée par la Gnose, l'âme doit accomplir la tâche pour laquelle elle a été déléguée et sa neutralité n'est pas possible : elle doit prendre parti. A ce sujet, on ne peut pas ne pas rappeler la parole du Christ : « Qui n'est pas avec moi est contre moi et qui n'amasse pas avec moi dissipe » (Mt 12, 30). Toutefois, ici encore et malgré son péché caractérisé — *uoluntate sua peccauit* —, le pardon ne sera pas refusé. Il faut pour cela que l'âme, docile aux *salubria uerba*, retrouve ainsi sa lucidité. Il n'est pas tant question ici de regret et de contrition¹³⁹ — sentiments par eux-mêmes stériles — que d'une *conversion*¹⁴⁰. C'est la même conception que nous trouvons exprimée par Faustus : le péché du « vieil homme » était dissipation, dispersion dans la Matière ; la repentance pénitentielle, qui permet de *restaurer l'unité* perdue, est proprement la « re-naissance » de l'« homme nouveau ». L'évêque manichéen africain est très net sur ce point capital : « L'homme est formé de Dieu quand, de beaucoup, *il devient un*, et non quand il se divise en beaucoup¹⁴¹ ».

Telle est donc, après la chute dans le péché, l'œuvre salutaire de la *metanoia* : le *noûs* de l'homme, obscurci un moment par les Ténèbres, rejoint le *Noûs* divin, sa Racine immuable¹⁴². « Le membre de la pensée lumineuse retournera à sa pureté, la nature étrangère qui habite provisoirement en lui se dégagera¹⁴³... »

C — Reste le dernier cas, celui de l'âme pécheresse — donc responsable de ses actes — et qui néglige la conversion dans la *metanoia*. Sa situation est sans espoir et elle s'exclut elle-même du Royaume :

« Si elle quitte cette vie avec ce même péché sans en avoir obtenu le « pardon » (*uenia*), alors elle sera repoussée, elle sera traitée comme la vierge folle, elle héritera du sort de ceux qui sont placés à la gauche du Juge, elle sera chassée par le Seigneur du festin nuptial, à cause de la

noirceur de ses habits (*nigrarum causa uestium*), et jetée là où il y aura des pleurs et des grincements de dents, rejoignant ainsi le diable en ce feu d'où il tire son origine¹⁴⁴. »

On remarquera ici à nouveau¹⁴⁵ le soin que met Secundinus à s'entourer de toutes les « garanties » scripturaires chrétiennes quand il en vient à ce sujet, non pas de la condamnation, mais de l'exclusion (*tunc excludetur*) de l'âme encore souillée par la *commixtio* avec la *gens tenebrarum* — comme l'atteste « la noirceur de ses habits ». Ainsi, terminant son pèlerinage terrestre — après les possibilités de conversion que la métempsychose lui avait offertes mais dont elle n'avait pas profité —, cette âme est encore plongée dans le péché — *cum eodem peccato*. Pour connaître son sort, il n'est que de relire les paraboles évangéliques sur le Jugement Dernier.

Pour expliquer ce souci d'une argumentation étayée sur la base de références chrétiennes dont fait preuve, selon son habitude, le zélé Auditeur, on pourrait certes se souvenir simplement de la remarque de Fortunatus : « Je puis montrer que, sur tous les points, ma foi n'est légitime que dans la mesure où je la fonde sur l'autorité des Écritures », et il s'agit bien de l'*auctoritas fidei christianae*¹⁴⁶. Il ne faut pas toutefois négliger une autre raison. En effet, il était assez courant dans les controverses entre Manichéens et Catholiques que chacune des deux parties s'efforçât, pour des motifs de prosélytisme, de démontrer combien la doctrine adverse avait adopté des positions cruelles, dans son eschatologie, sur le sujet des peines qui frapperaient les âmes pécheresses. On connaît bien les répliques de Felix à Augustin : « *Crudelem adseritis Manichaeum... Si hoc crudele est, crudelius illud*¹⁴⁷... ». Secundinus veut montrer ici, semble-t-il, que l'enseignement de Mani concorde parfaitement avec les paroles du Christ. Du même coup, c'est repousser les critiques d'Augustin qui ne cesse pour sa part de s'apitoyer sur « l'horrible sort » réservé par l'hérésiarque aux « âmes innocentes » et agite en permanence l'épouvantail du *globus horribilis*. Notons encore que, dans son désir de prouver la parfaite orthodoxie chrétienne de sa croyance manichéenne, l'Auditeur ne craint pas de citer la parole du Christ sur le châtement des pécheurs avec le Démon, dans le feu de l'enfer. Or cette conception de la peine, pour les âmes « damnées » est totalement étrangère à la doctrine de la secte¹⁴⁸. Néanmoins, il n'est pas impossible de trouver à cette référence une interprétation conciliable avec le mythe manichéen. Les âmes des pécheurs impénitents rejoindront le « Diable », non pas pour subir avec lui une quelconque peine du feu — dont il n'est d'ailleurs pas fait mention —, mais, selon l'enseignement si dénoncé par Augustin lui-même, pour être fixées à cette Terre des Ténèbres dont une des cinq « régions » est précisément la *regio ignea et corruptibilis*¹⁴⁹.

On admettra que la formulation utilisée par le correspondant d'Augustin dans son exposé est fort habile et « cadre » parfaitement avec les données des Écritures néotestamentaires. C'est une façon de proposer

l'enseignement constant des docteurs de la secte en Afrique. Selon l'*Épître du Fondement*, cette doctrine est claire : les âmes qui, après avoir bénéficié des lumières de la Gnose, se sont rendues coupables de péché et ont persisté jusqu'à la fin de leur situation terrestre dans cet aveuglement consenti, de telles âmes pécheresses se sont séparées par un choix délibéré des Esprits des Vertus et des *pacifica regna* durant le temps du Combat — *ab isdem, cum tempus dabatur, se segregarunt*¹⁵⁰. Du même coup, elles s'excluent elles-mêmes du Royaume originel, se condamnant à « adhérer » pour toujours au clan mauvais qui les a séduites — *unde adhaerebunt his rebus animae eadem, quas dilexerunt*¹⁵¹. Secundinus souligne cet aspect : la cause de la déréliction au tribunal du Jugement — qu'il ne faut pas confondre avec la damnation telle que l'enseignent les théologies juive et chrétienne — vient non pas des péchés par eux-mêmes, qui sont des actes sans réalité véritable, mais de l'impénitence finale, interdisant au *noûs* de revivifier celle qui devait être l'*anima uiua* :

« Car ce n'est pas d'avoir péché que l'âme est punie, mais parce qu'elle ne s'est pas repentie du péché¹⁵². »

Il est possible en ce sens de parler de péché irrémissible : parce qu'il est proprement l'impénitence. N'est-ce pas aussi le blasphème contre l'Esprit dont le Christ a dit : « *Spiritus autem blasphemia non remittetur* » (Mt 12, 31-32) ? Car la faute impardonnable contre l'Esprit, qu'est-ce donc sinon le refus obstiné de la Vérité unique et totale, dispensée dans l'Illumination du *Noûs* divin ? Qu'est-ce donc sinon le rejet du Paraclet Révéléateur par celui qui déjà avait pu bénéficier de son Message et lui préfère ensuite l'Erreur et les Ténèbres ?

La grande leçon qui s'impose devant le drame des « âmes mortes », clouées au Temps Final sur le *globus tenebrarum*¹⁵³ — où l'*anima carnis* aura réintégré l'antre de son origine —, illustre une fois encore la rigoureuse cohérence de la doctrine de Mani. Pour l'*anima lucis*, le retour définitif au Royaume ne peut aller sans la Science des Commencements. En bref : hors de la Gnose, point de Salut. Celui qui veut obtenir le pardon en vue de l'Élection au Dernier Jour n'a qu'une seule Source où s'abreuver : celle des paroles salvifiques et de la Gnose. *Salubria uerba ex perenni ac uiuo fonte... fons indulgentiae*¹⁵⁴.

CONCLUSION

Partant d'analyses des documents qui ont traité du manichéisme en Afrique — ou qui du moins ont touché à ce champ de recherche —, ce travail se proposait d'ouvrir les voies possibles qui permettraient de suivre la destinée de cette religion dans cette vaste zone de son aire d'expansion, des premiers temps de son implantation à ceux qui virent son écrasement définitif et sa disparition. Notre propos était aussi de chercher à connaître le visage de ces Africains qui s'engagèrent à la suite de cette doctrine venue de Perse et de présenter des situations, religieuses et politiques, où des hommes s'affrontèrent au nom parfois d'un idéal dont chacun prétendait préserver l'intégrité. Car, en définitive, au delà des arguties doctrinales et des dogmes contradictoires, c'est bien d'hommes qu'il s'agit d'abord ici, de leur drame commun et de leurs passions. Au terme de cette enquête, longue et, plus encore, complexe, quelques simples remarques semblent s'imposer.

Il était évidemment impossible de prétendre saisir le manichéisme enseigné dans les provinces africaines et la physionomie de la secte à travers ses communautés locales sans tenir compte du contexte polémique qui constitue la trame de nos documents. D'une part, chaque *disputatio*, chaque traité a été écrit dans des circonstances de temps et de lieu qu'il importait de préciser. Cette restitution *in situ* des diverses phases de la controverse, en fonction des situations du meneur de jeu, c'est-à-dire d'Augustin, et de ses préoccupations du moment, était certes indispensable. En éclairant le sujet du débat, elle pouvait aussi permettre de percevoir les raisons des succès obtenus par les prosélytes de la secte. D'autre part, sous peine de tronquer l'« exposé » — parfois caricatural il est vrai — du manichéisme que propose l'ancien Auditeur et d'aboutir à des conclusions qui déformeraient plus encore l'ordonnance de la doctrine combattue, il est apparu indispensable de faire porter notre recherche sur l'ensemble de l'œuvre dirigée contre l'hérésie qui menaçait l'ordre religieux établi. Ces livres, nous l'avons constaté, fournissent chacun leur contribution propre, ils se complètent, parfois se corrigent, et la somme des données permet de tracer une fresque plus large et plus nuancée.

Il importait aussi de ne pas oublier que, malgré son long cheminement sur les *circuitus erroris*, Augustin avait seulement franchi le seuil du « catéchuménat » : en conséquence, on ne pouvait attendre de lui qu'il parlât vraiment en « initié ». Ceci dit, notre principal informateur n'avait pas été un « laïque » très ordinaire. Une longue fréquentation de son œuvre antimanchéenne permet de dire qu'il possédait une connaissance précise et très étendue du système manichéen dans les structures de son *mythe*. Cette connaissance, acquise au prix d'une étude assidue, ne semble pas toutefois avoir dépassé le stade de la science rationnelle, sans jamais atteindre celui de l'expérience proprement religieuse. Néanmoins, s'il cherchait dans le manichéisme une autre « science » que cette « gnose » qui lui fut présentée — mais qu'il n'éprouva pas —, il savait parfaitement en quoi consiste la démarche gnostique.

Témoin extérieur sans doute mais non étranger, observateur perspicace et critique, il a connu l'enseignement d'une doctrine, mais n'y a pas découvert son « extase d'Ostie ». Quand il quitta le manichéisme, il en avait scruté les *auctores* et systématiquement analysé les images du *mythe*. Il continua d'ailleurs cette étude, dans un but polémique cette fois-ci, alors que, successeur de Valerius, la *sarcina* de son ministère était déjà fort lourde. Car toujours il demeura persuadé que le danger de la *pestilentissima haeresis* était redoutable.

On s'est rigoureusement abstenu ici — puisqu'aussi bien telle n'était pas notre perspective de recherche — de prendre parti sur la question de savoir si la théologie élaborée par l'évêque d'Hippone avait été entachée par des traces de manichéisme rémanent. Cette thèse, faut-il le rappeler, a été allègrement échafaudée par des historiens qui ne semblent guère familiers de ces questions doctrinales touchant à l'« augustinisme » du docteur de l'Église et qui connaissent moins encore le manichéisme rencontré dans sa communauté de Carthage par le jeune Augustin.

Mais le dossier manichéen que nous transmet l'ancien Auditeur déborde considérablement les éléments de la polémique augustinienne. D'abord en effet, traités et controverses nous ont légué des extraits substantiels d'Écritures attribuées à l'hérésiarque lui-même et que nous ne possédons pas par ailleurs : il s'agit, nous le savons pour les avoir longuement analysés, de passages de l'*Épître du Fondement*, du *Traité du Trésor de Vie* et de l'*Épître à Menoch*. Il faut y ajouter la somme des déclarations faites par des Manichéens africains, soit au cours de controverses publiques — comme c'est le cas pour Fortunatus et pour Felix —, soit par Faustus dans ses trente-trois *capitula*. A cette riche contribution, on doit adjoindre l'intéressante lettre de l'Auditeur romain Secundinus. Cet ensemble constitue une sorte de *corpus* de première valeur pour notre *information* sur le manichéisme.

Plus encore que pour l'information contenue, l'œuvre augustinienne, grâce aux *Acta* des *disputationes* qu'elle nous fait connaître, se révèle

précieuse pour une approche authentique, une *compréhension* de la foi manichéenne. Là, en effet, nous éprouvons réellement une sorte de contact direct avec des hommes qui vivent de cette foi et ne craignent pas de la défendre au péril de leur liberté. Ces témoignages publics, devant l'appareil de l'Église officielle et la menace des tribunaux impériaux qu'elle agite, en un mot ces professions de foi représentent pour l'histoire des sources vives irremplaçables.

Car enfin, pour qui ne veut pas cantonner la Religion de la Lumière dans les limites d'une certaine « archéologie » — « le colossal Atlas », dont il est écrit qu'il se tenait *genu flexo* en supportant le poids de la terre, était-il appuyé sur son genou droit ou sur le gauche ? —, pour qui veut bien admettre que le « cri » lancé par Mani ne se réduit pas simplement à un mythe à décrypter en cabinet d'histoire des religions, mais que ce fut l'âme d'une foi puissante et violente au nom de laquelle des croyants ont accepté de mourir, bref pour l'historien qui considère cette foi avec la sympathie, sans laquelle il n'est pas d'intelligence possible, et avec le respect que ses témoins lui ont mérité, la voix des représentants de la communauté manichéenne d'Hippone convoqués par Augustin fait passer sur les débats un souffle de sincérité et de profonde conviction : c'est là aussi une leçon dont il faut tenir compte.

Cette leçon conduit à des conclusions qui peuvent nous surprendre, accoutumés que nous sommes à considérer le manichéisme comme se ramenant à un mythe oriental fantastique et échevelé. En fait, dans cette Afrique de l'Antiquité tardive, Manichéens et fidèles des Églises chrétiennes n'étaient pas séparés par ces positions irréductibles que la polémique hérésiologique qui s'est poursuivie jusqu'à la fin du Moyen Age — en particulier avec la violente répression contre le mouvement cathare, dénoncé comme « manichéen » — s'est employée à dresser ou à renforcer. Naturellement, l'élaboration des dogmes aboutit à écarter toujours plus les doctrines de l'Église catholique et de la secte. Ajoutons que le manichéisme « originel » ne pouvait pas demeurer lui-même figé. Se propageant dans des milieux divers, il était normal qu'il s'adaptât aux contextes culturels et religieux dans lesquels il voulait s'insérer (et qu'il s'opposât parfois, pour des raisons tactiques, à certains groupements religieux concurrents, affirmant ainsi et peut-être même majorant certains particularismes).

En réalité, pour éviter tout anachronisme, on ne peut juger du manichéisme africain qu'en nous situant à l'époque où ses adeptes, Élus et Auditeurs, vivaient de son idéal ou du moins se soumettaient à ses pratiques. Et, pour résumer leur foi, qu'il suffise donc ici de rendre encore la parole aux animateurs connus des communautés de Carthage et d'Hippone. Sur les *Acta* que lui fit signer Augustin, après la conclusion du premier débat, le mercredi 7 décembre 404, Felix écrivit simplement : « *Felix, christianus, cultor legis Manichaei* » ; une douzaine d'années

auparavant, le 28 août 392, dans sa profession de foi, Fortunatus attestait que les articles de sa croyance sont légitimes dans la mesure seulement où ils sont fondés sur l'*aucloritas fidei christianae* ; quant à Faustus de Milev, pour désigner son Église manichéenne, il reprenait — ou réinventait — la belle formule de l'Africain Cyprien : « *Ecclesia nostra, sponsa Christi* ».

La raison profonde de l'opposition dressant les uns contre les autres ces hommes, qui tous se réclamaient du Christ, ne consiste pas d'abord dans le fait qu'ils défendaient des positions doctrinales parfois contradictoires — encore que, certes, cet aspect ne puisse être sous-estimé. La cause fondamentale de cette opposition, telle qu'elle ressort de l'analyse des *antimanichaeana*, provient des démarches différentes préconisées par les adversaires pour parvenir à l'intelligence du Message : adhésion à des articles de foi établis par une autorité ecclésiastique se référant à la Tradition pour les uns et, pour les autres, initiation à une « gnose » qui doit elle-même conduire à l'Illumination salvifique. C'est sur cette « voie de la gnose » que se trouvait la pierre d'achoppement qui rendait toute rencontre impossible.

Au delà des données doctrinales, le manichéisme africain que fait découvrir l'ancien Auditeur ajoute une dimension nouvelle : il montre une Église à visage découvert et, en quelque sorte, la vivifie. Ce n'est pas seulement ce grandiose système qui nous est connu également par ces découvertes de riches manuscrits ou d'humbles fragments relevés en Égypte, sur le site de villes mortes, et jusqu'en Chine, dans les oasis du Turkestan et du Kan Sou. Avec l'exposé dogmatique sans doute le plus complet et le plus cohérent que nous possédions, nous avons ici une page d'histoire d'un manichéisme vivant et comme « humanisé ». Les controverses et les traités d'Augustin présentent en effet une religion telle qu'elle était comprise et vécue par ses fidèles. C'est là une source précieuse qui vient contribuer à notre connaissance de l'Afrique antique.

Sans doute les voix africaines qui nous sont parvenues ne représentent-elles qu'une certaine intelligentsia : un évêque — jouissant à Carthage d'une renommée bien entretenue —, un docteur et un prêtre, tous deux très actifs à Hippone. Mais, à commencer par le *De moribus Manichaeorum*, il n'est pas un seul de ses traités où le polémiste ne nous fasse part, peu ou prou, de l'expérience qu'il mena lui-même, une dizaine d'années durant, dans les communautés de la secte.

C'est ainsi que nous avons maints échos de l'atmosphère chaleureuse de ces *conuenticula*, regroupant Élus et Auditeurs pour les prières et à l'occasion des solennités religieuses — l'année liturgique culminant avec la grande célébration du *Bêma*. C'est ainsi également que nous pouvons connaître les divers milieux touchés par la propagande manichéenne : l'intellectuel des cénacles de Carthage comme le simple artisan et le petit

commerçant, le grand propriétaire terrien et le *negotiator* qui se livre au trafic maritime comme le paysan, si utile pour l'alimentation en fruits et en légumes des Élus, et aussi le banquier qui s'enrichit de ses prêts usuraires mais dont les bénéfices sont néanmoins purs de toute faute.

Ces fidèles, hommes et femmes, pouvaient provenir des rangs de la Grande Église, mais il arrivait aussi qu'ils se fussent directement convertis du paganisme. Dans une société africaine où ce paganisme indigène, adapté au goût du jour, était fortement ancré, et où la *Catholica*, alourdie par une organisation et une hiérarchie de qualité inégale, était dangereusement menacée par le schisme donatiste et parfois aussi affectée par des courants judaïsants, le manichéisme ne se contenta pas de s'installer dans quelques grandes cités maritimes. L'implantation et l'activité de la secte, telles du moins qu'elles peuvent être établies, s'inscrivaient à l'intérieur d'une zone aux dimensions considérables : de la capitale de la Proconsulaire à celle de la Maurétanie Césarienne — soit, d'est en ouest, sur plus de sept cents kilomètres —, et du port d'Hippone aux contreforts orientaux de l'Aurès et des Monts des Nementcha — soit deux cents kilomètres du nord au sud.

Les livres de la controverse antimanichéenne ne font que rarement mention des persécutions dont eurent à souffrir les Manichéens. On sait d'ailleurs que ces persécutions avaient commencé en Afrique dès l'époque de Dioclétien — c'est-à-dire dans les années qui suivirent immédiatement la pénétration de la nouvelle « superstition » dans ces provinces occidentales de l'Empire — et qu'elles se continuèrent, après la mort de l'évêque d'Hippone, jusqu'à la féroce répression qui s'abattit sur la secte dans les années 477-480. Les quelques précisions fournies par le polémiste catholique sont toutefois précieuses. Elles permettent en effet de constater l'application des édits impériaux dans les provinces africaines pour la période qui va de 381 à 428 — édits qui furent parfois adressés directement au proconsul ou au vicaire d'Afrique. Les indications relatives à l'exécution des ces édits et aux délations qui accompagnaient parfois les abjurations des hérétiques ajoutent aussi à notre connaissance de cette situation religieuse et politique africaine.

Il fallait que la « foi » dans le Message de Mani fût de qualité singulière, et bien implantée dans cette terre, pour s'être épanouie en floraisons si vivaces près de deux siècles durant, malgré les coups des empereurs de la Rome païenne puis de la Rome chrétienne, avant de succomber dans le massacre décidé par le Vandale Hunéric.

Pour connaître cette foi, il nous eût fallu ainsi rencontrer et écouter ces fidèles de *Caesarea* (Cherchel) et de Tipasa dont le nom nous serait demeuré inconnu s'il ne figurait sur un billet de dénonciation imposé — conformément à la mesure préconisée par l'évêque d'Hippone — à un certain Felix pour garantir l'abjuration de sa croyance hérétique. Des hommes et des femmes de ce peuple, de simples prénoms, comme on

en lit sur les épitaphes dans les *areae* funéraires étendues sous le ciel tout au long du rivage africain. Des Manichéens et des Manichéennes : une mère et sa fille, un frère et sa sœur, pour la plupart des Auditeurs. Et ceux-là, voici leur crime : ils voulaient suivre la voie tracée par Mani, celle qui mène à la seule Connaissance et à la « source de Vie ».

C'est ainsi en effet qu'en cette terre d'Afrique le manichéisme sort de ses livres précieux et de ses riches enluminures et s'inscrit sur des visages. N'est-ce pas alors pour adresser son plus haut Message, celui qui vient tout droit du cœur des hommes ?

APPENDICE

Prosopographie
de l'Afrique manichéenne

Si l'Église manichéenne compta certes en Afrique un nombre notable de fidèles — à considérer du moins ceux qui, à l'intérieur de chaque communauté, formaient le groupe des Auditeurs ou Catéchumènes : *multi uestri auditores* (cf. *supra*, pp. 188-191) —, nous ne connaissons toutefois que relativement peu de noms de Manichéens africains. Plus d'une fois, et en particulier, comme nous l'avons vu, dans le *De moribus Manichaeorum*, l'ancien Auditeur trace de rapides portraits de certains adeptes de la secte, mais il ne donne jamais leur nom. C'est d'ailleurs là une attitude assez habituelle chez lui : il évite de désigner personnellement ceux qu'il vise dans ses critiques (cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, *op. cit.*, p. 42). N'oublions pas également que, à son modestes rang, Augustin ne pouvait posséder que des connaissances assez limitées sur l'organisation des communautés manichéennes auxquelles il a appartenu — et en premier lieu à Carthage — et sur l'identité des membres de ces communautés. La loi du secret qui était ici de rigueur, en raison des persécutions, faisait que les fidèles ignoraient souvent quels étaient leurs coreligionnaires (cf. *supra*, p. 204).

Les controverses, les traités et les lettres de l'évêque d'Hippone constituant la source essentielle de notre documentation sur le manichéisme africain, il s'ensuit qu'une prosopographie de l'Afrique manichéenne sera nécessairement réduite. Néanmoins, malgré les résultats restreints d'un tel « recensement », il faut souligner que — en l'état actuel de la recherche — c'est l'Afrique qui, de toutes les zones d'expansion du manichéisme, fournit la liste la plus riche, ou plutôt la moins pauvre, des membres de la secte. On connaît en effet la formule de E. De Stoop (*op. cit.*, p. 50) : « Il est question partout de manichéisme, nulle part de manichéens ». En voici du moins quelques-uns qui ont appartenu aux communautés africaines ; d'où l'intérêt de cette liste.

On trouvera regroupés ici sans distinction et classés par ordre alphabétique :

— des noms d'Africains qui, ayant été Manichéens, abandonnèrent la secte pour passer à l'Église catholique — au premier rang desquels Augustin lui-même, « recrue insigne du manichéisme » (H.-Ch. PUECH, *Le Manichéisme*, *op. cit.*, p. 64) ;

— des noms de Manichéens et de Manichéennes d'Afrique dont certains occupèrent un rang, parfois élevé, dans la hiérarchie de leur Église, les autres, simples fidèles des communautés locales, ayant été arrêtés à l'occasion des persécutions ou encore dénoncés par tel de leurs compagnons abjurant la croyance hérétique.

1 — ALYPIUS

Auditeur manichéen à Carthage entre les années 376 et 378 ; après une période de recherche religieuse, fut baptisé dans l'Église catholique en 387.

Originaire du municpe de *Thagaste* (Souk Ahras, Algérie) — où sa famille figurait parmi les notabilités locales (« parentibus primatibus municipalibus ») —, Alypius était plus jeune qu'Augustin (lui-même né en 354). Lorsque, en 373/374, celui-ci s'installa comme *grammaticus* dans sa ville natale, Alypius devint son élève. Par la suite, il alla poursuivre ses études à Carthage — où il entretint des relations suivies avec la maison d'un sénateur (*Conf.*, VI, 9, 15). Dans la capitale de la Proconsulaire, il retrouva son ancien maître (qui, de 374/375 à 383, enseigna la rhétorique dans une école). Toutefois, Augustin ayant alors de mauvais rapports avec le père d'Alypius, les relations entre les deux jeunes gens se ressentirent de cette situation et furent d'abord irrégulières ; c'est pendant cette période que le *rhetor*, qui avait conservé un grand ascendant sur son compatriote, le détourna de la passion excessive qu'il éprouvait pour les jeux du cirque (*Conf.*, VI, 7, 12). Ayant obtenu de son père l'autorisation de revenir à l'enseignement d'Augustin (*Conf.*, VI, 7, 12 ; VI, 9, 14), Alypius donna alors son adhésion au manichéisme. Il avait été séduit par la vie de continence, vraiment authentique selon lui, que menaient les Élus (*Conf.*, VI, 7, 12 : « illa mecum superstitione inuolutus est amans in manichaeis ostentationem continentiae, quam ueram et germanam putabat. »). Cet aspect fut apparemment déterminant dans l'adhésion du nouvel Auditeur. Avant son baptême déjà, Alypius ne cessa de se montrer particulièrement attaché à la chasteté (*Conf.*, VI, 12, 21 : « erat enim ipse in ea re etiam tunc castissimus, ita ut mirum esset, quia uel experientiam concubitus ceperat in ingressu adulescentiae suae... deinde iam continentissime uiuebat. ») Docile aux conseils de ses parents, qui lui avaient fait valoir les avantages d'une belle carrière, Alypius partit ensuite à Rome pour y faire ses études de droit (*Conf.*, VI, 8, 13 : « Non sane relinquens incantatam sibi a parentibus terrenam uiam Romam praecesserat, ut ius disceret... »). Il s'ensuit qu'il n'était certainement plus en Afrique quand, vers la fin de l'année 382 ou le début de 383, l'évêque manichéen Faustus arriva à Carthage. On ignore si le jeune Africain établit des relations avec la communauté manichéenne de Rome. Une anecdote nous le montre saisi d'un goût violent pour le combat des gladiateurs (*Conf.*, VI, 8, 13 : « et ibi gladiatorum spectaculi hiatu incredibili et incredibiliter abreptus est. »). Devenu assesseur du « comte chargé des finances italiques », il fit toutefois preuve d'une scrupuleuse et courageuse

intégrité, méprisant les récompenses qu'on pouvait lui offrir pour acheter sa complicité tout autant que les menaces (*Conf.*, VI, 10, 16 : « Romae adsidebat comiti largitionum Italicianarum erat eo tempore quidam potentissimus senator, cuius et beneficiis obstricti multi et terrori subditi erant. Voluit sibi licere nescio quid ex more potentiae suae, quod esset per leges illicitum ; restitit Alypius. Promissum est praemium ; inrisit animo. Praetentae minae ; calcauit mirantibus omnibus inusitatam animam... Ipse autem iudex, cui consiliarius erat, quamvis et ipse fieri nollet, non tamen aperte recusabat, sed in istum causam transferens ab eo se non permitti adserebat, quia et re uera, si ipse faceret, iste discederet. »). Il avait déjà occupé à trois reprises des charges d'assesseur (*Conf.*, VI, 10, 16 : « et ter iam adsederat » ; *id.*, VIII, 6, 13 : « Alypius otiosus ab opere iuris peritorum post assessionem tertiam »), lorsque, en 383, il retrouva Augustin qui arrivait lui-même à Rome et était en voie de rompre définitivement avec la secte et ses adeptes. A l'automne 384, les deux amis partirent pour Milan, où Augustin venait d'obtenir la chaire de rhétorique grâce à la recommandation de Manichéens influents (*Conf.*, V, 13, 23). Sur les instances de sa famille, Alypius était décidé à poursuivre à Milan la carrière à laquelle ses études juridiques l'avaient préparé (*Conf.*, VI, 10, 16 : « mecumque Mediolanium profectus est, ut nec me desereret et de iure, quod didicerat, aliquid ageret secundum uotum magis parentum quam suum. » ; *id.*, VIII, 6, 13). A Cassiciacum, il devint le plus proche compagnon d'Augustin sur son itinéraire vers la conversion à la foi catholique (*Conf.*, VI, 12, 21-22 ; VI, 13, 23 ; VI, 14, 24 ; IX, 6, 14). Il donna alors de grands témoignages de mortification (*Conf.*, IX, 6, 14 : « fortissimo domitori corporis usque ad Italicum solum glaciale nudo pede obterendum insolito ausu »). Toutefois, marqué sans doute par la christologie manichéenne, il éprouva quelque peine à recevoir la doctrine de l'Église sur la personne du Christ (*Conf.*, IX, 4, 7 : « quoque modo ipsum etiam Alypium... subegeris nomini unigeniti tui, 'domini et saluatoris nostri Iesu Christi', quod primo dedignabatur inseri litteris nostris. Magis enim eas uolebat redolere gymnasiorum cedros... quam salubres herbas ecclesiasticas aduersas serpentibus. »). Baptisé en même temps qu'Augustin — pendant la vigile pascale de l'année 387, c'est-à-dire au cours de la nuit du 24 au 25 avril (*Conf.*, IX, 6, 14) —, il rentra en Afrique avec lui et s'installa dans sa patrie natale de *Thagaste* dont il devint évêque en 394. Il fit parvenir à Paulin de Nole cinq livres d'Augustin contre les Manichéens — une sorte de « Pentateuque antimanichéen » (PAULIN, *Epist. ad Augustinum*, IV, 2).

Cf. A. H. M. JONES, *The Prosopography*, I, *op. cit.*, pp. 47-48, art. Alypius 8.

2 — AUGUSTIN

Auditeur manichéen à Carthage en 372/373 ; membre actif de la secte jusqu'en 382/383 ; entretenait des relations avec les milieux manichéens de Rome jusqu'à l'automne 384.

Augustin avait peut-être déjà entendu parler de la secte au cours de son adolescence, dans sa patrie de *Thagaste* (Souk Ahras, Algérie). Toutefois, c'est à Carthage, au contact d'une communauté manichéenne, qu'il fut séduit par la doctrine qu'on lui présenta et l'atmosphère chaleureuse qu'il rencontra : cf. *De beata uita*, 1, 4 ; *De util. cred.*, 1, 2 ; *C. Epist. Fundam.*, 14, 18 ; *De duabus animabus*, 9, 11.

Quand, en 372/373, il se convertit au manichéisme, Augustin était dans sa dix-huitième année (*Conf.*, IV, 1, 1) et il achevait alors ses études à Carthage. Il eut l'occasion de déclarer à plusieurs reprises, après sa conversion à la foi catholique, qu'il était demeuré Auditeur manichéen pendant neuf ans : *De mor. eccl. cath.*, 18, 34 (« nouem annis ») ; *De mor. Manich.*, 19, 68 (« nouem annos totos ») ; *De util. cred.*, 1, 2 (« annos fere nouem ») ; *C. Epist. Fundam.*, 10, 11 (« nouem annis ») ; *Conf.*, III, 11, 20 (« nam nouem ferme anni secuti sunt ») ; *id.*, IV, 1, 1 (« per idem tempus annorum nouem ») ; *id.*, V, 6, 10 (« et per annos ferme ipsos nouem »). Quand Augustin mentionne ainsi qu'il demeura adepte du manichéisme jusqu'à sa vingt-huitième année, il précise en fait la période de neuf ans durant laquelle il poursuivit des activités de prosélytisme au service de la secte (*Conf.*, IV, 1, 1 : « ... ab undeuicensimo anno aetatis meae usque ad duodetricensimum, seducebamur et *seducebamus* falsi atque *fallentes*... »). Il ne manque pas en effet de souligner la part active qu'il prit à la défense et à la diffusion de sa croyance et aussi l'aide qu'il apporta aux Élus, comme il importait à tout Auditeur fidèle à ses obligations : *De duabus animabus*, 9, 11 ; *De dono perseuerantiae*, 20, 53 ; *C. Epist. Fundam.*, 3, 3 (« et quaesiui curiose, et attente audiui, et temere credidi, et instanter quibus potui persuasi, et aduersus alios pertinaciter animosque defendi ») ; *Conf.*, IV, 1, 1 (« ... eis, qui appellarentur electi et sancti, afferemus escas... Et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis per me et mecum deceptis. » — cf. art. Alypius, Romanianus, Honoratus, et *Conf.*, IV, 4, 7-8). Augustin poursuivit cette vie manichéenne « militante » jusqu'au moment de ses rencontres avec l'évêque Faustus — époque qui marqua le début d'une désaffection devant aboutir à la rupture (*Conf.*, V, 7, 12-13). Or quand Faustus arriva à Carthage, l'Auditeur Augustin était dans sa vingt-neuvième année (*Conf.*, V, 3, 3 : « annum

illum undetricensimum ») : c'était donc entre le 13 novembre 382 et le 12 novembre 383. Il y avait alors neuf années pleines qu'il était manichéen et il se trouvait dans la dixième année de sa profession de foi. La rupture ne s'était toutefois pas encore produite (*Conf.*, V, 7, 13) et elle n'aboutit qu'au cours de l'année 383/384, alors qu'Augustin atteignait la trentaine.

En effet, durant l'été 383, grâce à l'appui de Manichéens (*Conf.*, V, 8, 14 : « et Romae inlecebras, quibus adtraher, proponebas mihi per homines, qui diligunt uitam mortuam »), il était parti pour Rome. Là, il continua encore à entretenir des relations avec des Élus (*Conf.*, V, 10, 18 : « et iungebar etiam tunc Romae falsis atque fallentibus sanctis : non enim tantum auditoribus eorum... sed eis etiam, quos electos uocant ») et il entra même en rapport avec un évêque de la secte (*De mor. Manich.*, 20, 74 : « Interea uester episcopus quidam, homo plane, ut ipse expertus sum, rusticanus atque impolutus... ») ; il bénéficia aussi de l'hospitalité d'un Auditeur au cours d'une maladie (*Conf.*, V, 10, 18). Il avait avec les membres de la communauté locale « des relations d'amitié plus cordiales qu'avec les autres hommes », mais déjà il s'était ouvert devant son hôte de son scepticisme à l'égard des « données fabuleuses dont les livres manichéens sont remplis » (*Conf.*, V, 10, 19). En fait, cette année 383 marque la rupture définitive avec la doctrine : dix années pleines s'étaient donc passées depuis qu'Augustin était devenu Auditeur. Encore ne dut-il pas manifester trop ouvertement sa rupture, puisque, l'année suivante, ce fut encore sur la recommandation de membres de la secte que sa candidature à la chaire de rhétorique de Milan fut agréée par Symmaque, alors préfet de Rome depuis l'été 384 [cf. A. CHASTAGNOL, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, op. cit., pp. 218-229, n. 90. Q. Aurelius Symmachus Eusebius : « La préfecture urbaine de Symmaque. — (...) Comme l'ont bien noté A. Piganiol et J. Le Gall, l'investiture de Symmaque se place obligatoirement en juin ou juillet 384... » (pp. 222-223) ; A. H. M. JONES, *The Prosopography*, I, op. cit., p. 867, art. Symmachus 4] : *Conf.*, V, 13, 23 (« ego ipse ambiui per eos ipsos manichaeis uanitatis ebrios — quibus ut carerem ibam, sed utrique nesciebam — ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret »). Ainsi, à l'automne 384, Augustin, qui avait déjà rejeté la *fabula* de Mani, rompait cette fois-ci, et définitivement, avec les milieux manichéens eux-mêmes. Quand Monique vint alors le rejoindre, il lui apprit qu'il n'était plus manichéen (*Conf.*, VI, 1, 1 : « sed tamen si indicassem non me quidem iam esse manichaeum, sed neque catholicum christianum »).

3 — CAESARIA

Auditrice manichéenne de la région de *Caesarea* (Cherchel).

Le nom de Caesaria figure sur la liste des membres de la secte dénoncés

par l'ancien Auditeur Felix (cf. n° 12). On sait simplement qu'elle résidait à *Caesarea* (Cherchel) ou dans la région et que sa fille Lucilla était également manichéenne. Comme elle n'avait pas opté pour le genre de vie des *sanctimoniales* (ou Élues) — tenues au célibat —, Caesaria était donc une simple Auditrice.

4 - CANDIDUS

Manichéen de Tipasa (Maurétanie Césarienne).

Candidus est également un des Manichéens dont le nom est connu par le billet de dénonciation de Felix (cf. n° 12). Ce dernier précise que Candidus résidait à Tipasa et il est le seul du groupe dénoncé à ne pas habiter à *Caesarea* ou autour de cette ville (« in partes Caesarienses »). Selon l'*Itinéraire d'Antonin*, Tipasa était distante de 16 milles (moins de 24 kilomètres) de la capitale de la Maurétanie Césarienne.

5 - CLEMENTIANUS

Élu manichéen, victime de la persécution menée contre la secte en Afrique par les Vandales, dans les années 477-482.

Victor de Vita (*Hist. persec. Afric. prou.*, II, 1, 2) mentionne la persécution des Manichéens qui fut ordonnée par le roi vandale Hunéric au cours des premières années qui suivirent son accession au trône, en 477 : « ex quibus multos incendit, plurimos autem distraxit nauibus transmarinis ». Parmi ces victimes, se trouvait un certain Clementianus qui, pour dissimuler son appartenance à la secte, avait apparemment adopté la foi arienne et passait pour un moine. Ce cryptomanichéen avait écrit sur sa cuisse ces mots — qui reproduisent l'intitulé des Lettres de Mani : « Manichaeus discipulus Christi Iesu ». Sous le couvert de la vie monastique, Clementianus était sans doute un Élu qui pouvait ainsi demeurer fidèle aux prescriptions des « tria signacula » (*De mor. Manich.*, 10, 19-18, 65). De tous les Manichéens africains victimes de cette persécution — et dont nombreux (*multi*) furent ceux qui furent condamnés au bûcher —, Clementianus est le seul dont le nom soit connu.

6 — CORNELIUS

Auditeur manichéen à Carthage à l'époque où Augustin était lui-même adepte de la secte.

Cornelius avait adhéré à la secte à une époque où il était encore jeune — bien que plus âgé déjà qu'Augustin et les autres compagnons qui étaient également devenus Auditeurs dans la communauté manichéenne de Carthage ; durant cette période où il professa la doctrine reçue et fut fidèle à ses préceptes, il donna l'exemple d'une très grande force de tempérance : *Epist.*, 259, 3 (« Cum esses, non dicam catechumenus, sed in errore nobiscum perniciosissimo constitutus iuuenis iunioribus nobis, ab hoc te uitio temperantissima uoluntate correxeras... »). Par la suite, Cornelius quitta le manichéisme, mais il retomba aussi dans ses dérèglements et Augustin lui reprocha (*ibid.*) en termes très vifs ses débauches.

7 — CRESCONIUS

Manichéen qui signa un billet certifiant qu'il avait abjuré sa doctrine.

Le seul document qui fasse mention de Cresconius est une souscription connue par les deux *codices* où figure également le billet de dénonciation de Felix (cf. n° 12) : « Ego Cresconius unus ex Manichaeis scripsi, quia si discessero ante quam gesta subscribantur, sic sim habendus, ac si Manichaeum non anathemauerim ».

Nous ignorons si ce Cresconius (« unus ex Manichaeis ») avait été un Auditeur ou un Élu et à quelle communauté il appartient. Il semble qu'il ait eu à soutenir une discussion avec un contradicteur catholique (ou qu'il ait subi un interrogatoire) et qu'il fut ainsi conduit à renier sa croyance et à anathématiser Mani. En attendant d'avoir signé le procès-verbal (*gesta*) rapportant ses déclarations, il s'engage à ne pas fuir. Augustin avait procédé d'une façon semblable, à Hippone, avec Felix, le docteur manichéen, à la fin de la première séance de la controverse publique, le 7 décembre 404 (*C. Felicem*, I, 20). Cette similitude dans la procédure autorise à penser que la souscription de Cresconius date de l'époque où l'évêque d'Hippone animait la lutte antimanichéenne en Afrique, mais toutes précisions de date et de lieu sont impossibles.

8 — EUCHARISTUS

Élu manichéen de la région de *Caesarea* (Cherchel).

Ce personnage — dont le nom a été fréquemment porté par des chrétiens — est le seul des membres de la secte dénoncés par Felix (cf. n° 12) qui soit désigné comme Élu. C'est chez Eucharistus — ou du moins en sa présence — que l'ancien Auditeur apostat avait eu l'occasion de prendre part à des réunions de prière, en compagnie de deux Auditrices de la communauté locale (« ... Mariam et Lampadium... cum quibus etiam apud electum Eucharistum pariter orauimus » — cf. n° 17 et n° 20). L'Élu Eucharistus avait donc pour charge l'animation spirituelle d'une « cellule » manichéenne à *Caesarea* (Cherchel).

9 — EUSEBIA

Élue manichéenne, arrêtée lors d'une opération de police à Carthage (sans doute en 421).

Eusebia faisait partie du groupe des fidèles de la secte qui furent arrêtés à l'occasion d'une opération menée contre la communauté de Carthage à l'initiative du tribun Ursus, préfet de la maison impériale. On sait que cette affaire date vraisemblablement de l'année 421 (cf. *supra*, pp. 221-224). Les prévenus avaient d'abord été déferés devant un tribunal composé d'évêques — parmi lesquels se trouvait Augustin (Possidius, *Vita.*, 16) — et les procès-verbaux furent consignés dans des « gesta ecclesiastica ». Eusebia était une Élue : Augustin la présente comme une « quasi sanctimonialis », et Possidius parle des Élues (« feminae illae uelut electae ») qui furent arrêtées. Pour prouver qu'elle était demeurée fidèle à la virginité requise par son état, elle demanda à passer une visite devant une sage-femme ; mais les résultats ne confirmèrent pas ses déclarations. A la suite de l'interrogatoire diligent que lui fit subir Ursus, elle finit par avouer (« uix compulsi confiteri ») qu'elle s'était soumise à une pratique infâme (AUGUSTIN, *De haer.*, 46 : « totum illud turpissimum scelus, ubi ad excipiendum et commiscendum concumbentium semen farina substernitur »). On ignore ce qu'il advint de cette Élue manichéenne après son interrogatoire.

10 — FAUSTUS

Évêque manichéen, originaire de *Milev*, principal animateur et responsable de la secte à Carthage dans la seconde moitié du IV^e siècle.

Faustus était originaire de l'active cité de *Milev*, en Numidie (aujourd'hui Mila, à 54 kilomètres de Constantine, sur la route conduisant à Djidjelli). D'une famille modeste (cf. Augustin, dans *C. Faustum*, V, 5 :

« ... domum patris sui hominis pauperis Mileuitani »), celui qui devait occuper la place la plus en vue dans la hiérarchie manichéenne africaine au ^{iv}^e siècle était Africain d'origine (*C. Faustum*, I, 1 : « Faustus quidam fuit gente Afer, ciuitate Mileuitanus... ») et, comme il tient lui-même à le proclamer, de famille païenne (*C. Faustum*, XIII, 1 : « Porro autem nos natura gentiles sumus, id est, quod Paulus praeputium uocat, sub alia nati lege et praefatoribus aliis, quos gentilitas uates appellat, atque ex his postea sumus ad christianismum conuersi, non antea effecti Iudaei... » ; cf. *id.*, XV, 1 ; XIX, 5). Les études du jeune Faustus auraient été incomplètes et, selon Augustin, il n'avait pas été initié aux « liberales disciplinae » (*Conf.*, V, 6, 11). S'il est fort possible qu'il ait rencontré le manichéisme à Milet, dès ses années d'adolescence, il ne parvint toutefois que tardivement, et après s'être imposé un rude apprentissage, à se former aux techniques de l'éloquence (*C. Faustum*, XXI, 10 ; *Conf.*, V, 6, 11) en vue de se consacrer tout entier à la propagation de sa religion. Grâce à sa personnalité, à ses nombreuses qualités d'esprit et à ses talents — dont Augustin témoigne (*C. Faustum*, I, 1 ; *Conf.*, V, 3, 3 ; V, 6, 11 ; V, 13, 23) —, il devait se montrer particulièrement actif et il réussit dans son entreprise au point de passer aux yeux de ses adversaires pour un redoutable « laqueus mortis » (*Conf.*, V, 7, 13 ; cf. *id.*, V, 3, 3).

Il avait quitté sa propre famille, son épouse, ses enfants et abandonné tous ses biens (*C. Faustum*, V, 1). Franchissant progressivement les échelons de la hiérarchie manichéenne, il devint docteur de la secte (*Conf.*, V, 7, 13) et évêque (*Conf.*, V, 3, 3). A Carthage, dans les milieux manichéens, il bénéficiait d'une renommée solidement établie : on le considérait comme le seul qui pût apporter toutes les solutions aux problèmes doctrinaux (*De util. cred.*, 8, 20 ; *Conf.*, V, 3, 3). Neuf années durant — c'est-à-dire de 372/373 à 382/383 —, Augustin attendit son retour pour lui soumettre ses difficultés (*Conf.*, V, 6, 10 — cf. *supra*, n° 2). Faustus fit en effet de longs séjours loin de Carthage et en particulier à Rome, où il fut en relation avec le groupe rigoriste des *Mattarii* (*C. Faustum*, V, 5 ; V, 7). Quand il rentra en Afrique, l'évêque reprit son enseignement devant d'importants auditoires (*Conf.*, V, 6, 11), mais il n'apporta pas à l'Auditeur Augustin les réponses attendues à ses problèmes cosmogoniques (*Conf.*, V, 7, 12) ; les deux hommes entretenirent toutefois d'amicales relations et Faustus, qui éprouvait une véritable passion pour les lettres, s'intéressa particulièrement à l'enseignement du *rhétor* (*Conf.*, V, 7, 13). Cette période se situe dans la première moitié de l'année 383 ; Augustin avait alors renoncé à poursuivre ses recherches sur la voie de la secte.

Après le départ d'Augustin pour Rome, Faustus et un groupe de ses coreligionnaires, dénoncés par des catholiques, passèrent en jugement et furent condamnés à l'exil sur une île. Cette sanction, relativement légère par rapport à celles qui étaient prévues par la loi du 31 mars 382 (*Cod. Theod.*, XVI, 5, 9 : peine de mort pour certains sectaires), aurait

été ainsi adoucie grâce aux interventions des dénonciateurs eux-mêmes (*C. Faustum*, V, 8). Il s'agit sans doute du procès contre les adeptes de la secte dont parle Petilianus (voir la réponse d'Augustin dans *C. litt. Petil.*, III, 16, 19 ; III, 25, 30) et qui se déroula après le consulat de Bauto, Messianus étant proconsul à Carthage, c'est-à-dire durant le premier semestre de l'année 386 (cf. A. H. M. JONES, *The Prosopography.*, I, *op. cit.*, p. 600, art. Messianus). La peine de relégation des condamnés fut encore abrégée à l'occasion des « uota publica » de Théodose et d'Arcadius (*C. Faustum*, V, 8), célébrés en janvier 387 (cf. IDACIUS, *Chronicon.*, anno 387). Elle n'aurait donc pas dépassé une année. Il est possible que Faustus ait utilisé ce temps, qui interrompait son activité missionnaire, pour écrire les trente-trois « capitula » auxquels Augustin répondit — en les reproduisant intégralement — dans son *Contra Faustum* ; il semble bien en effet que l'évêque manichéen n'avait pas encore composé son œuvre en 383 (à l'époque où il fut en relation avec Augustin à Carthage) et, par ailleurs, certaines mentions (cf. *C. Faustum*, V, 1 — où Faustus se considère comme un martyr de sa foi) permettent de voir une allusion à l'exil de 386. On ne possède aucune indication sur la date de sa mort (vers 390 ?).

Voir *Aspects du manichéisme.*, pp. 51-70.

11 — FELIX 1

Docteur de la secte qui dirigea la communauté manichéenne d'Hippone et soutint une controverse publique avec Augustin en 404.

Felix était non seulement un Élu (POSSIDIUS, *Vita.*, 16) mais, comme l'évêque Faustus, il comptait lui-même parmi les docteurs de l'Église manichéenne (*Retract.*, II, 34, 1). Il avait succédé à Fortunatus à la tête de la communauté d'Hippone (cf. la lettre d'Augustin, *Epist.* 79 : « praecessor tuus Fortunatus »). En effet, après la controverse de l'été 392, qui avait contraint le prêtre de la secte à quitter l'importante cité portuaire (cf. n° 14), Felix était venu à son tour (*Retract.*, II, 34, 1 : « Hippo-nem quippe uenerat eundem seminaturus errorem. »). Selon Augustin, le docteur manichéen, qui, par ailleurs, n'avait pas reçu de formation littéraire, se montra plus malin que son prédécesseur (*Retract.*, II, 34, 1 : « quamuis ineruditus liberalibus litteris, sed tamen uersutior Fortunato. »).

L'autorité judiciaire — agissant sans doute en application de la loi du 17 mai 399, adressée à Domīnator, vicaire d'Afrique, et qui demandait

que les Manichéens fussent soumis à une rétractation (*Cod. Theod.*, XVI, 5, 35 : « Quapropter quaesiti adducantur in publicum ac detestati criminosi congrua et seuerissima emendatione resecentur. ») — avait saisi chez Felix et déposé sous séquestre cinq œuvres de Mani (*C. Felicem*, I, 14 ; II, 1). Le docteur de la secte commença par protester de la pureté de sa foi et adressa une réclamation au curateur d'Hippone : il se déclarait prêt à être brûlé avec les livres saisis si on y relevait quelque chose de mal (*C. Felicem*, I, 12). C'est alors qu'Augustin — conformément au droit que lui reconnaissait la constitution promulguée par Honorius le 11 novembre 399 (*Cod. Theod.*, XVI, 11, 1) — lui adressa une lettre (*Epist.* 79) : Felix était sommé d'avoir à venir s'expliquer sur sa croyance ou de quitter la ville. Pour ne pas aggraver plus encore son cas devant les lois impériales (*C. Felicem*, I, 12), Felix se rendit donc à la convocation qui lui était signifiée. Les débats se déroulèrent dans la *Basilica Pacis* d'Hippone (*Possidius Vita.*, 16 ; *C. Felicem*, II, 1) et en présence du peuple. La première discussion eut lieu le mercredi 7 décembre 404 (*C. Felicem*, I, 1 : « Honorio Augusto sexies consule septimo idus Decembris »). A la fin de cette séance, Felix ayant demandé un délai avant de continuer, Augustin lui fit signer le procès-verbal des débats et le confia à un certain Bonifacius, qui devait veiller à ce que le chef manichéen ne prît pas la fuite (*C. Felicem*, I, 20). La controverse reprit cinq jours plus tard, le lundi 12 décembre (*C. Felicem*, I, 20 : « ... usque ad diem, qui est post dominicum, id est pridie idus Decembris. »). Elle se termina ce même jour par une déclaration contenant des anathématismes contre Mani, écrite par Felix, sous la dictée d'Augustin (*C. Felicem*, II, 22). Cette formule, qui s'inscrit dans le caractère particulier marquant la conclusion de la « disputatio », ne peut être acceptée comme une preuve d'abjuration authentique : le « uersutior » docteur manichéen s'était simplement soumis à la volonté de son adversaire. Quand, dans les années 426/27, Augustin écrivit ses *Retractationes* et revint sur le sujet du *Contra Felicem*, il ne fit aucune allusion à une « abjuration » de Felix, ni à une conversion à la foi orthodoxe. Cf. *Aspects du manichéisme.*, pp. 71-89, et pp. 328-336.

12 — FELIX 2

Auditeur manichéen de la région de *Caesarea* (Cherchel) - Tipasa ; dénonça un groupe de ses anciens coreligionnaires en abjurant l'hérésie (entre 418 et 430 (?)).

Ce personnage — « Felix conuersus ex Manichaeis » — écrivit un billet de dénonciation par lequel il livrait onze de ses anciens coreligionnaires

manichéens résidant en Maurétanie Césarienne : Cod. Vat. Reg. 569 (cf. A. MAI, *Noua Patrum Bibliotheca*, I, p. 383 — dans *PLS*, t. 2, 1389) et, avec des variantes, à la suite du *De haeresibus ad Quoduultdeum* d'Augustin, dans Cod. de saint Gervais (cf. BARONIUS, *Annales.*, éd. A. Theiner, t. VI, p. 431 — dans *PL*, t. 42, 517-518). A noter que ces deux *codices* reproduisent également la souscription du Manichéen Cresconius.

Felix n'occupa que le rang de simple Auditeur (voir *Aspects du manichéisme.*, pp. 333-335, et, cf. *supra*, pp. 193-195). On ne saurait donc l'identifier avec son homonyme d'Hippone, docteur de la secte, qui soutint une controverse avec Augustin (cf. n° 11).

Pour tenter de dater le billet de Felix — et, du même coup, de préciser à quelle époque vécurent les Manichéens dont les noms sont donnés —, nous avons quelques repères qui permettent d'avancer des conjectures. A l'occasion de l'affaire de Victorinus (cf. n° 27), Augustin avait notifié à Deuterius, évêque de *Caesarea* et primat de sa province, qu'il eût à exiger de son clerc repentant une dénonciation de tous les Manichéens connus de lui — condition préalable nécessaire pour être admis à faire pénitence (*Epist.* 236, 3). La dénonciation signée par Felix à l'occasion de son abjuration du manichéisme — et qui correspond exactement à la procédure indiquée pour régler le cas de Victorinus — se situe sans doute à la suite de cette intervention d'Augustin auprès du « senex » de la Maurétanie Césarienne. Or cette démarche datant des environs de 418 — c'est en effet au cours de l'été de cette année que l'évêque d'Hippone effectua une mission à *Caesarea* (*Epist.*, 190, 1, 1 ; 193, 1, 1 ; *Gesta cum Emer.* 1 ; POSSIDIUS, *Vita.*, 14, 3-8), preuve de son autorité accrue en dehors de son propre diocèse et de sa province ecclésiastique —, le billet livrant les noms d'un groupe de Manichéens et de Manichéennes de la région de *Caesarea* et de Tipasa a très probablement été écrit par l'ancien Auditeur Felix dans ce même contexte. A partir des années 429-430, avec l'invasion vandale en Maurétanie Césarienne, l'Église catholique ne disposait plus de la même autorité pour imposer un tel procédé de délation.

13 — FIRMUS

Auditeur manichéen d'Hippone
qui abandonna la secte (entre
395 et 397).

Firmus était un « negotiator » — à la fois importateur de denrées achetées dans des contrées étrangères et marchand — et il avait son commerce à Hippone. Plusieurs années durant, il demeura dans la secte ; Auditeur fidèle à ses devoirs envers les Élus, il leur versa des sommes d'argent considérables (POSSIDIUS, *Vita.*, 15 : « uenit quidam Firmus

nomine, negotiator,... confitens quod Manichaeorum sectam secutus fuisset, et in ea quam plurimis annis uixisset, et propterea pecuniam multam ipsis Manichaeis, uel eis quos dicunt electos, incassum erogasset... »). Il était venu voir Augustin à la suite d'un sermon de l'évêque et demanda alors à rentrer dans l'Église ; par la suite, ayant quitté l'Afrique, il fut même ordonné prêtre (*ibid.* : « Et ex eo ille homo proposito seruorum Dei adhaerens, negotiatoris dimisit actionem, et proficiens in Ecclesiae membris, in alia regione ad presbyterii quoque Dei uoluntate petitus et coactus accessit officium... et forte adhuc usque in rebus humanis uiuit trans mare constitutus. »). Cette conversion s'était produite alors que Possidius faisait encore lui-même partie du monastère d'Augustin à Hippone (*ibid.* : « Scio item non solus ipse, uerum etiam alii fratres et conserui, qui nobiscum tunc intra Hipponensem Ecclesiam cum eodem sancto uiuebant... »). Elle se situe donc entre les années 395 et 397 (c'est en 397, en effet, que, succédant à Megalius — qui mourut deux ans après l'ordination épiscopale d'Augustin : cf. la lettre de celui-ci, *Epist.* 38, 2 —, Possidius fut nommé à la tête de l'Église de Calama (Guelma)).

14 — FORTUNATUS

Prêtre manichéen, animateur de la communauté d'Hippone ; soutint une controverse publique avec Augustin en 392.

Fortunatus était déjà membre de la communauté manichéenne de Carthage à l'époque (372/373-382/383 ; cf. n° 2) où Augustin en faisait lui-même partie et les deux hommes s'étaient alors connus (*C. Fortunatum*, 1 ; POSSIDIUS, *Vita.*, 6). Toutefois, à la différence d'Augustin et de ses amis, Fortunatus avait opté pour un engagement parfait dans la voie du manichéisme et il devint même prêtre de la secte (*C. Fortunatum*, incipit : « Disputatio aduersum Fortunatum Manichaeorum presbyterum in urbe Hipponensium regionum (= Reginorum) » ; *Retract.*, I, 15, 1 : « ... Fortunatum quendam, Manicheorum presbyterum... » ; POSSIDIUS, *Vita.*, 6 : « ... seducens et decipiente eiusdem haeresis quodam presbytero nomine Fortunato, ibidem conuersante atque manente... ; ... illum hominem Manichaeorum presbyterum... »).

Fortunatus déploya une grande activité dans son ministère. A Hippone, où il s'était installé depuis longtemps, il avait créé une importante communauté et il bénéficiait de la faveur de ses ouailles, parmi lesquelles il aimait à résider (*Retract.*, I, 15, 1 : « qui plurimum temporis apud Hipponem uixerat seduxeratque tam multos, ut per eos ibi eum delectaret

habitare. » ; POSSIDIUS, *Vita.*, 6 — *supra*). En raison de ces succès, le prêtre manichéen devint dangereux aux yeux des catholiques et des donatistes.

Des chrétiens, citoyens d'Hippone et pérégrins, tant catholiques que donatistes, inquiets des ravages dus à la propagande hérétique, s'adressèrent donc à Augustin — prêtre à Hippone depuis l'année précédente seulement, mais déjà connu comme un spécialiste de la lutte contre cette « peste » — pour lui demander d'ouvrir un débat avec le responsable manichéen. Une démarche fut également entreprise auprès de ce dernier qui, sur les instances de ses propres fidèles, accepta d'engager la controverse demandée (POSSIDIUS, *Vita.*, 6 : « Veruntamen suorum maxime instantia coactus ac uerecundatus, promisit in cominus se esse uenturum, certamenque disputandi subiturum. »).

La « disputatio » publique se tint aux Thermes de Sossius. Elle se déroula en deux séances : les samedi 28 et dimanche 29 août 392 — *C. Fortunatum*, initium : « Quinto (CSEL : sexto et quinto) Kalendas Septembris Arcadio Augusto bis et Rufino uiris clarissimis consulibus actis... in balneis Sossii sub praesentia populi... » ; cf. *Retract.*, I, 15, 5 : « Hoc opus sic incipit : Quinto (CSEL : V) Kalendas Septembris... » ; *C. Fortunatum*, 19 : « Postera die adhibito iterum notario, res acta sic est ». Des notaires établirent les *Acta* des débats (*Retract.*, I, 15, 1 : « Quae disputatio nobis altercantibus excepta est a notariis, ueluti gesta conficerentur. » ; *C. Fortunatum*, 19 — *supra*) qui furent conservés par Augustin et lui permirent de former son livre (*Retract.*, I, 15, 1).

A la fin de la seconde séance, pressé par Augustin de répondre à une objection touchant au dogme manichéen, Fortunatus déclara qu'il allait discuter de ce problème avec ses supérieurs ; s'ils ne devaient pas lui apporter de solution, il aviserait alors aux moyens de venir l'étudier selon l'offre que son adversaire lui avait faite (*C. Fortunatum*, 37 : « Sine praeiudicio professionis meae dixerim : illa quae a te obponuntur cum retractauero cum meis maioribus... »). C'était là une façon de mettre fin à un débat sans issue. On ne sait en effet si Fortunatus eut recours à ses supérieurs, mais il ne sollicita jamais le secours d'Augustin, pas plus qu'il ne lui fournit de nouvelles réponses (cf. *Epist.* 79 : « ... Fortunatus et ita hinc ierat, ut non rediret, nisi cum suis disputatione conlata inueniret, quid contra respondere posset disputans cum fratribus. »).

Fortunatus ne tarda pas à quitter Hippone et il n'y revint plus (POSSIDIUS, *Vita.*, 6 : « Qua ille confusione affectus, et sequenti tempore de Hipponensi ciuitate profectus, ad eam amplius non remeauit. ») ; il ne se convertit pas à la foi catholique (*Retract.*, I, 15, 1 : « nec sane catholicus factus, sed tamen ab Hippone discessit. »). En abandonnant la ville où son activité était connue, Fortunatus évitait de tomber sous le coup de l'édit impérial promulgué le 17 juin 389 par Théodose et qui

frappait d'expulsion les agents de la secte (*Cod. Theod.*, XVI, 5, 18 : « Quicumque sub nomine Manichaeorum mundum sollicitant, ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe pellantur sub interminatione iudicii. »).

Voir *Aspects du manichéisme.*, pp. 39-50, et pp. 325-328.

15 — HISPANA

Manichéenne de la région de *Caesarea* (Cherchel).

Ce nom figure parmi ceux des membres de la secte dénoncés par l'ancien Auditeur Felix (cf. n° 12) ; il s'agirait d'une Manichéenne — probablement une simple Auditrice — de la région de *Caesarea* (voir le cod. Vat. Reg. 569). A noter toutefois que, à la différence de ce dernier manuscrit, le codex de saint Gervais (cf. II, p. 134-135, n. 124) ne porte pas les deux noms successifs — ceux d'un Manichéen et d'une Manichéenne : « Victorinum, Hispanam » — mais donne simplement : « Victorinam Hispanam ».

16 — HONORATUS

Auditeur (Élu ?) qui adhéra à la secte à Carthage dans les années 374-376 et à l'intention de qui Augustin écrivit le *De utilitate credendi* (391) pour le détourner de l'hérésie.

Honoratus était issu d'une famille païenne et il éprouvait même une vive aversion à l'encontre du manichéisme ; sur les instances d'Augustin, il consentit toutefois à assister à des réunions dans la communauté manichéenne de Carthage et à prendre contact avec des Élus (*De util. cred.*, 1, 2 : « Tu nondum christianus, qui hortatu meo, cum eos uehementer execraris, uix adductus es, ut audiendi tibi atque explorandi uiderentur... »). C'est après cette expérience personnelle que le jeune homme, séduit par les promesses de doctrine rationnelle qui lui étaient faites (*De util. cred.*, 6, 13), donna avec enthousiasme son adhésion à la secte. Cette adhésion ayant eu lieu à l'époque où Augustin tentait d'entraîner ses amis à sa suite, elle se décida très probablement dans les années 374-376. Par la suite, Honoratus continua sur cette même voie et il éprouva les mêmes difficultés qu'Augustin. Il inspirait à ce dernier une réelle admiration pour ses qualités d'intelligence et les traits de sa personnalité (*De util.*

cred., 6, 13 ; 7, 16 ; 10, 24 ; 14, 31). Honoratus assista aux conférences de Faustus, en 383-384, et, avec Augustin, il cherchait à obtenir des réponses aux problèmes qui le préoccupaient (*De util. cred.*, 8, 20 : « ... illum hominem, cuius nobis aduentus, ut nosti, ad explicanda omnia, quae nos mouebant, quasi de caelo promittebatur, audiui... »). On ignore la suite de l'itinéraire d'Honoratus. Il semble bien cependant que l'ancien païen devenu directement manichéen — comme Faustus lui-même — ait progressé dans son engagement. Il avait même adopté une attitude très hostile à l'égard de la foi catholique, qu'il tournait en dérision (*Retract.*, I, 13, 1 : « ... inridere in catholicae fidei disciplina, quod iuberentur homines credere, non autem, quid esset uerum, certissima ratione docerentur »). C'est pour l'arracher à l'emprise de la secte qu'Augustin composa donc à l'intention de son ami le *De utilitate credendi* — premier traité écrit à Hippone par le nouveau prêtre de Valerius (*Retract.*, I, 13, 1 : « Iam uero apud Hipponem Regium presbyter... »), donc sans doute dès 391. Rien ne permet de penser que cette entreprise ait réussi. Écrivant dans les *Retractationes* (en 426-427) la notice consacrée à son traité, Augustin ne fait aucune mention d'une conversion d'Honoratus au catholicisme (on ne saurait en effet considérer qu'il soit fait allusion à une telle conversion dans la formule : « scripsi librum de utilitate credendi ad amicum meum, quem deceptum a Manichaeis, *adhuc* eo errore noueram detineri... »).

17 — LAMPADIA

Auditrice manichéenne de *Caesarea* (Cherchel).

Lampadia faisait partie du groupe des fidèles de la secte dénoncés par Felix (cf. n° 12). Elle résidait à *Caesarea* et était l'épouse d'un certain Mercurius, banquier de son état (« Lampadium uxorem Mercurii argentarii ») — personnage jouissant apparemment d'une certaine notoriété dans la cité puisqu'il est le seul de ceux qui sont cités dont la profession soit mentionnée (notons également qu'il porte un de ces noms théophores assez caractéristiques de l'onomastique dans les milieux du paganisme africain). Lampadia étant mariée, elle ne pouvait accéder au grade des Élués. Le billet de Felix précise d'ailleurs qu'elle assista aux réunions de prière en présence de l'Élu Eucharistus (cf. n° 8). C'est par Lampadia et Maria (cf. n° 20) que Felix connut l'existence de certains membres de la secte résidant dans la région.

18 — LUCILLA

Manichéenne de la région de *Caesarea* (Cherchel).

On sait simplement de Lucilla qu'elle comptait parmi les Manichéens de la région de *Caesarea* qui furent livrés par l'ancien Auditeur Felix

(cf. n° 12) et que sa mère, Caesaria (cf. n° 3), était elle-même Auditrice. On ignore si Lucilla, qui avait peut-être été éduquée dès son enfance dans la croyance de sa mère, était une Manichéenne du second grade, ou si elle se destinait à suivre la voie des Élués (cf. n° 19). Cet aspect de la diffusion du manichéisme à l'intérieur des familles doit être souligné (voir également, n° 22).

19 — MARGARITA

Jeune adepte de la secte, arrêtée à Carthage (sans doute en 421).

Margarita fut arrêtée, en même temps que l'Élue Eusebia (cf. n° 9), lors d'une opération menée contre un groupe de Manichéens de Carthage, à l'initiative du tribun Ursus — épisode se situant vraisemblablement au cours de l'année 421 (voir références, *supra*, pp. 223 s.). Selon Augustin — parfaitement informé, puisqu'il assista lui-même à l'interrogatoire des accusés —, Margarita était alors une toute jeune fille de moins de douze ans (*De haer.*, 46) ; elle serait donc née vers 410. Amenée devant un tribunal composé d'évêques, elle fut interrogée à part et, écrit l'évêque d'Hippone, elle dénonça des pratiques infamantes qui avaient cours dans la communauté ; étant donné son jeune âge, elle disait qu'elle avait été souillée à l'occasion de ces « criminels mystères » (*De haer.*, 46 : « puella nomine Margarita istam nefariam turpitudinem prodidit, quae cum esset annorum nondum duodecim, propter hoc scelestum mysterium se dicebat esse uitiatam » ; cf. n° 9). A suivre le texte de Possidius, ces « turpia » avaient été reconnus par des Élués (*Vita.*, 16 : « et quae inter se illi suo more malo indigna et turpia facere consueuerant, feminarum illarum uelut electarum proditio, illis ecclesiasticis gestis declaratum est. »). Il s'ensuivrait que Margarita comptait déjà dans le groupe des Élués. Il est probable qu'elle avait été confiée à des Élués qui avaient charge de préparer des jeunes filles à leur future profession de « sanctimoniales ». On ignore ce qu'il advint par la suite de Margarita.

20 — MARIA

Auditrice manichéenne de la région de *Caesarea* (Cherchel).

Maria, dont le nom figure sur la liste des Manichéens dénoncés par Felix (cf. n° 12), avait assisté, en compagnie de l'ancien Auditeur apostat et de l'Auditrice Lampadia (cf. n° 17), à des réunions de prière sous la

direction de l'Élu Eucharistus (cf. n° 8). Elle était donc elle-même une simple Auditrice, mais, comme Lampadia, elle semblait assez bien connaître la vie de la secte dans la région de *Caesarea* et de *Tipasa* : c'est en effet par ces deux femmes que Felix fut informé de l'existence des coreligionnaires qu'il devait livrer en apostasiant (« quos etiam per Mariam et Lampadium sciui esse Manichaeos »).

21 — NEBRIDIUS

Auditeur manichéen qui adhéra à la secte, à Carthage, à la même époque qu'Augustin ; baptisé dans l'Église catholique peu après 387.

Nebridius compte parmi les amis intimes d'Augustin (*Conf.*, IX, 3, 6 : « Nebridius meus... dulcis amicus meus ») — voir à ce sujet l'important courrier qu'échangèrent entre eux les deux hommes (Augustin à Nebridius : *Epist.*, 3, 4, 7, 9 à 14 ; Nebridius à Augustin : *Epist.*, 5, 6, 8). Il était originaire de la région de Carthage, où son père lui avait laissé un riche domaine (*Conf.*, VI, 10, 17 : « Nebridius etiam, qui relicta patria uicina Carthagini..., relicto paterno rure optimo, relicta domo... »). Selon Augustin, cet « adulescens mirabilis animae » avait fait preuve d'une haute vertu et d'une grande pureté religieuse (*Conf.*, IV, 3, 6 : « Nebridius adulescens ualde bonus et ualde castus »), se montrant attentif à fuir les compromissions avec la divination et ses pratiques superstitieuses (*Conf.*, VII, 6, 8) ; il possédait une bonne culture littéraire (*Conf.*, VIII, 6, 13 : « Non itaque Nebridium cupiditas conmodorum eo traxit — maiora enim posset, si uellet, de litteris agere... »). Le jeune Africain, dont la famille était païenne, n'avait reçu aucune formation chrétienne quand il rencontra le manichéisme — sans doute à Carthage, où il faisait de très fréquents séjours (*Conf.*, VI, 10, 17) — et il n'eut donc aucune difficulté à admettre la christologie de type docétiste de la secte (*Conf.*, IX, 3, 6 : « Quamuis enim et ipse nondum christianus in illam foueam perniciosissimi erroris inciderat, ut ueritatis filii tui carnem phantasma crederet... »). Augustin ne semble pas avoir pris aucune part à cette adhésion du nouvel Auditeur, mais la communauté de croyance permit aux deux hommes de se rencontrer, et, en particulier, de discuter de certains problèmes que posait la doctrine de Mani. Sur un point fondamental — le Combat de la Lumière contre les Ténèbres —, Nebridius avança une objection qui devait beaucoup impressionner Augustin (il l'utilisera dans ses polémiques contre Fortunatus et Felix) et qui ébranla chez lui sa confiance dans l'enseignement manichéen (*Conf.*, VII, 2, 3 : « sat erat ergo illud quod iam diu ab usque Carthagine a Nebridio proponi solebat

et omnes, qui audieramus, concussi sumus. »). Nebridius exposa d'ailleurs son objection devant des théologiens de la secte, mais la réponse qui fut alors avancée par l'un d'eux était en désaccord avec les Écritures de Mani (*De mor. Manich.*, 12, 25).

Tel se montra l'Auditeur Nebridius dans sa recherche lucide et exigeante de la vérité : « quaestionum difficillimarum scrutator accerrimus » (*Conf.*, VI, 10, 17). Il est impossible de préciser à quelle époque il rompit effectivement avec le manichéisme. En 385, sans doute, venu rejoindre Augustin à Milan — où se trouvait déjà Alypius —, Nebridius, sur le conseil de ses amis, se mit au service du grammairien Verecundus (cf. A. H. M. JONES, *The Prosopography.*, I, *op. cit.*, p. 950, art. Verecundus 2) et le seconda dans sa fonction (*Conf.*, VIII, 6, 13 : « Nebridius autem amicitiae nostrae cesserat, ut omnium nostrum familiarissimo Verecundo, Mediolanensi et ciui et grammatico, subdoceret... » cf. *Sermo* 178, 7, 8) ; Verecundus avait mis sa propriété de Cassiciacum à la disposition du groupe africain animé par Augustin (*Conf.*, IX, 3, 5). Ce qui retarda, semble-t-il, la démarche de Nebridius vers la foi catholique, c'est qu'il n'avait jamais été « initié à aucun des mystères de l'Église » (*Conf.*, IX, 3, 6 : « nondum imbutus ullis ecclesiae tuae sacramentis, sed inquisitor, ardentissimus ueritatis. »). En 387, il ne suivit donc pas Augustin au baptême, mais, peu après, il était baptisé à son tour ; pratiquant alors la chasteté parfaite, il gagna au christianisme toute sa famille (*Conf.*, IX, 3, 6 : « Quem non multo post conuersionem nostram et regenerationem per baptismum tuum ipsum etiam fidelem catholicum castitate perfecta atque continentia tibi seruientem in Africa apud suos, cum tota domus eius per eum christiana facta esset, carne soluisti. »). Après son retour en Afrique, il s'était installé, auprès de sa mère, dans son domaine de Carthage (cf. *Epist.* 10, 1 — *Nebridio Augustinus*). Quand, dans les années 397-400, Augustin écrivait les *Confessions*, Nebridius était déjà mort (*Conf.*, IX, 3, 6 — *supra*).

Cf. A. H. M. JONES, *The Prosopography.*, I, *op. cit.*, p. 620, art. Nebridius 4.

22 — PAULUS

Manichéen de la région de
Caesarea (Cherchel).

Paulus — dont le nom chrétien est très caractéristique — est connu par le billet de dénonciation de Felix (cf. n° 12) ; Maria et Lampadia (cf. n° 20 et n° 17) avaient appris qu'il était membre de la secte (sans qu'on puisse savoir s'il était simple Auditeur) et en avaient informé l'ancien Auditeur apostat. Paulus résidait à *Caesarea*, ou dans la région, mais il était originaire d'Hippone. On ignore s'il avait adhéré au manichéisme

alors qu'il habitait encore dans le grand port, où la secte était fortement implantée (cf. n° 14). Il avait une sœur — dont le nom, sans doute inconnu de Felix, n'est pas livré — qui faisait elle aussi partie de la communauté locale ; c'est là un nouvel exemple de familles passées, en partie du moins, au manichéisme (cf. n° 3 et n° 18).

23 — ROMANIANUS

Auditeur manichéen de *Thagaste* ; adhéra à la secte en 373/374 et en faisait toujours partie quand Augustin écrivit à son intention le *De uera religione* (390).

Romanianus était le « patronus » de *Thagaste* et de localités voisines (*C. Academicos*, I, 1, 2 : « ... si municipales tabulae te non solum ciuium sed etiam uicinarum patronum aere te signarent... ») ; la villa qu'il possédait dans le municipe était pourvue d'un luxe et d'un confort très remarquables (*C. Academicos*, I, 1, 2). Le personnage était fort riche (*Conf.*, VI, 14, 24 : « ... essentque inter nos praediuites, Romanianus maxime communiceps noster... »). Dès sa jeunesse, il avait été comblé par la fortune et sa renommée tout autant que son influence étaient considérables auprès de ses clients et de toute la population locale ; des statues avaient été élevées en son honneur et des inscriptions rappelaient ses fonctions (*C. Academicos*, I, 1, 2 — *supra*). Il accorda son amitié au jeune Augustin et celui-ci, après la mort de son père, bénéficia de l'aide financière de son protecteur et de ses conseils (*C. Academicos*, II, 2, 3 ; *Conf.*, VI, 14, 24). Le riche mécène offrit même l'hospitalité de son propre toit à Augustin quand, après sa conversion au manichéisme, étant venu s'installer à *Thagaste*, Monique avait refusé de le recevoir (*Conf.*, III, 11, 19 ; cf. *C. Academicos*, II, 2, 3). C'est à cette époque, en 372-373, que Romanianus, entraîné par son compatriote, ardent prosélyte de la secte dans sa patrie natale (cf. n° 2), accepta d'adhérer à son tour au manichéisme — sans qu'on puisse savoir si, auparavant, il avait déjà été initié au christianisme (*C. Academicos*, I, 1, 3 : « ... illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam... »). Sa confiance et son amitié pour Augustin étaient telles qu'il lui confia l'éducation de ses fils, à *Thagaste* d'abord, puis à Carthage (*C. Academicos*, II, 2, 3 ; cf. *De ordine*, I, 6, 16) ; son fils aîné, Licentius, prendra également part, à Cassiciacum, aux débats du *Contra Academicos*, du *De beata uita* et du *De ordine*.

Romanianus eut à supporter de graves revers, qui l'entraînèrent dans de longs procès (*C. Academicos*, I, 1, 1 ; I, 1, 2 ; II, 2, 4 ; *Conf.*, VI, 14, 24 ;

Epist. 32, 1). En 385-386, s'étant rendu à Milan pour tenter de régler ses affaires (cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions.*, *op. cit.*, pp. 178-181), il fit partie quelque temps du cénacle intellectuel animé par Augustin et cette atmosphère le séduisit au point qu'il se déclara disposé à consacrer sa fortune à la fondation de l'établissement dont son ami nourrissait le projet (*Conf.*, VI, 14, 24 ; *C. Academicos*, II, 2, 4) ; il avait d'ailleurs fourni la preuve de ses réelles qualités pour les discussions philosophiques (*C. Academicos*, II, 3, 8). C'est parce que Romanianus était demeuré dans la voie du manichéisme — à son grade de simple Auditeur, qui lui permettait de continuer à mener sa vie familiale et professionnelle — qu'Augustin, trois ans après son baptême, composa le *De uera religione* (sur la datation, cf. *supra*, p. 68).

Les relations entre les deux hommes étaient toujours demeurées aussi étroites, et Romanianus avait invité son ami à venir prendre part à une réjouissance domestique (*Epist.* 15, 2). Absent de *Thagaste*, celui-ci demanda en réponse qu'on lui fit parvenir des tablettes pour écrire et il annonçait à Romanianus qu'il était sur le point de lui envoyer son ouvrage. Ainsi, en 390, Romanianus était toujours attaché à la secte manichéenne. Rien n'indique d'ailleurs que le traité d'Augustin ait converti son dédicataire à « la vraie religion » — même si l'Auditeur se posait toujours des « interrogaciones acerrimae » (*De uera religione*, 7, 12). Une lettre adressée à Paulin de Nole, en fin 395 ou début 396 (*Epist.* 31 ; cf. GOLDBACHER, *CSEL*, t. 58, Index III, p. 12), signale que Romanianus était parti une nouvelle fois pour l'Italie, emportant avec lui tous les livres d'Augustin. Cette lettre écrite par l'évêque d'Hippone ne laisse nullement entendre que son ami de *Thagaste* serait venu à la foi catholique. Si Augustin souligne les qualités de cœur de Romanianus, il note toutefois que celui-ci est toujours affecté d'une faiblesse « qui le fait boîter » (*Epist.* 31, 7 : « ... quae in illo infirmitate pars claudicet... »). Enfin, dans la notice concernant le *De uera religione* qu'il écrivit pour les *Retractationes* (I, 12), il n'est fait aucune allusion à une conversion de Romanianus.

24 — SIMPLICIANUS

Auditeur manichéen de la région
de *Caesarea* (Cherchel).

Simplicianus est un des Manichéens de la région de *Caesarea* qui furent dénoncés par Felix (cf. n° 12). Nous ne savons rien de ce personnage sinon que, pour préciser son identité, l'ancien Auditeur, auteur du billet de dénonciation, indique qu'il est le père d'un certain Antoninus. Cette mention permet d'établir que Simplicianus, qui n'avait pas adopté la loi du célibat imposée aux Élus par les « tria signacula » (*De mor. Manich.*, 18, 65-66), était lui-même un simple Auditeur de la secte.

25 — THEODOSIUS

Manichéen qui, vers l'année 428, livra un groupe de ses coreligionnaires de Carthage en abjurant l'hérésie.

Dans une lettre adressée en 428 au diacre Quodvultdeus de Carthage, Augustin s'informe du comportement vis-à-vis de la foi catholique d'un certain Theodosius qui avait livré un groupe de Manichéens (*Epist.* 222, 3 : « ... quem ad modum sit in fide catholica ille Theodosius, per quem Manichaei nonnulli sunt proditi, et ipsi, quos ab eo proditos putamus esse correctos. »). C'est la seule mention qui soit faite de ce personnage. Quant à l'opération de police qui suivit cette délation, on en possède une brève relation donnée par Augustin (*De haer.*, 46). L'évêque d'Hippone se réfère ici aux « acta episcopalia » établis à l'occasion de l'interrogatoire des prévenus et qui lui avaient été communiqués de Carthage. On sait ainsi que, parmi les fidèles arrêtés dans cette affaire, figurait un certain Viator (cf. n° 26). Quant à Theodosius, auteur de cette dénonciation, on ignore s'il se convertit véritablement par la suite à la foi catholique — la question qu'Augustin avait posée à ce sujet n'ayant pas reçu de réponse dans la lettre de Quodvultdeus (cf. *Epist.* 223).

26 — VIATOR

Élu manichéen faisant partie d'un groupe de fidèles arrêtés à Carthage en 428.

Viator est un des membres de la secte qui furent arrêtés à Carthage à la suite de la dénonciation de Theodosius (cf. n° 25) — épisode de la lutte antimanichéenne relaté par Augustin (*De haer.*, 46). A cette occasion, des procès-verbaux furent établis qui relataient les aveux passés par les prévenus — ceux-ci, conduits dans une église, ayant été interrogés avec un soin diligent par des évêques (*ibid.* : « ... ad ecclesiam ducti sicut gesta episcopalia quae nobis misistis ostendunt... sub diligenti interrogatione confessi sunt »). Les « gesta » mentionnaient que les coupables avaient reconnu l'existence d'un « sacramentum » qui était une véritable abomination (sans doute celle qui avait déjà été avouée, dans des circonstances identiques, par Eusebia et Margarita — cf. n° 9 et n° 19). C'est ici qu'intervient Viator. Il fit remarquer qu'une telle pratique n'était pas imputable aux Manichéens, mais que ceux qui s'y livraient étaient connus sous le nom de « Catharistae » (les « Purificateurs »). Il aurait toutefois admis que,

outre les Manichéens eux-mêmes, les « Catharistae » et les « Mattarii » (groupe que Faustus avait fréquenté à Rome, cf. n° 10), faisaient également partie de la secte fondée par Mani et que les trois branches se confondaient sous la dénomination générale de « manichéens » (*ibid.* « quorum unus nomine Viator, eos qui ista faciunt proprie Catharistas uocari dicens, cum alias eiusdem manichaeae sectae partes in Mattarios, et specialiter Manichaeos, distribui perhiberet, omnes tamen has tres formas ab uno auctore propagatas, et omnes generaliter manichaeos esse, negare non potuit. »). Viator — qui est le seul des Manichéens arrêtés dans cette affaire dont le nom soit cité par Augustin — se montre particulièrement bien informé sur la secte et les groupements dissidents. En une période où, en raison des persécutions, les hérétiques devaient garder secrets leurs « sacrementa », il est évident que ses connaissances sont celles d'un initié bien averti ; il semble également avoir été le seul à se faire le défenseur de la secte devant les autorités ecclésiastiques catholiques. Ces considérations autorisent à penser que Viator était très probablement un Élu — peut-être même occupait-il une fonction parmi les responsables de la communauté de Carthage. Le fait enfin que son intervention seule ait été retenue par Augustin — qui avait en mains les « gesta episcopalia » rapportant le dossier complet des interrogatoires — semble aussi indiquer que Viator était le Manichéen le plus important de ceux qui avaient été arrêtés dans ce groupe.

27 — VICTORINUS 1

Auditeur manichéen de *Malliana* qui était également sous-diacre catholique.

Ce personnage nous est connu par une lettre d'Augustin (*Epist.* 236) adressée à Deuterius, métropolitain de la Maurétanie Césarienne — intervention qui se situe vraisemblablement dans le contexte de la mission que l'évêque d'Hippone accomplit à *Caesarea* dans le courant de l'été 418 (cf. n° 12).

A l'époque où Augustin eut affaire à lui, Victorinus était un homme d'un âge déjà avancé et il était sous-diacre de l'Église de *Malliana* (aujourd'hui Khemis-Miliana, ex Affreville, au sud de Cherchel) (*Epist.* 236, 1). Malgré sa qualité de clerc catholique, Victorinus était un adepte de la secte et il s'employait même de toutes ses forces à diffuser sa croyance (*Epist.* 236, 3). Poursuivant imprudemment son œuvre de propagande devant de fort nombreuses personnes, des témoins — sans doute des Catholiques — le dénoncèrent à l'évêque d'Hippone, qui le convoqua et l'interrogea. Avant même qu'il ne fût mis en présence de ses accusateurs,

et sachant qu'il eût été parfaitement impudent et déraisonnable de chercher à nier, Victorinus confessa donc qu'il était manichéen, non pas un Élu, mais un simple Auditeur (*Epist.* 236, 1 : « Audito rem sane Manichaeorum, non electum se esse confessus est. » ; *ibid.*, 3 : « ... posteaquam se Manichaeorum auditorem esse confessus est... »). Il demanda alors à Augustin de le ramener dans la voie véritable de la doctrine catholique ; mais il fut chassé d'Hippone, sur l'ordre de l'évêque (*Epist.* 236, 3 : « ... eumque coercitum pellendum de ciuitate curaui. ») Par ses manœuvres menées sous le couvert de son état de clerc de l'Église, Victorinus avait en effet scandalisé Augustin ; celui-ci écrivit donc à Deuterius et lui recommanda de mettre en garde tout le monde contre cet homme qui avait été dégradé de son état. Si Victorinus demandait d'être admis à faire pénitence, on ne devrait pas lui accorder foi tant qu'il n'aurait pas d'abord livré les noms des Manichéens qu'il connaissait tant à *Malliana* que dans toute la province (*Epist.* 236, 3 : « Petenti autem paenitentiae locum tunc credatur, si et alios, quos illic nouit esse, manifestauerit uobis non solum Mallianae sed in ipsa omnino prouincia. »). Cette procédure est également celle qui fut adoptée dans l'affaire de l'ancien Auditeur Felix (cf. n° 12).

28 — VICTORINUS 2

Manichéen de la région de
Caesarea (Cherchel).

Victorinus (Victorina d'après le cod. de saint Gervais — cf. n° 15) est un des Manichéens — probablement un simple Auditeur — de la région de *Caesarea* qui furent dénoncés par Felix (cf. n° 12).

On observera que certains noms « de bon augure » portés par plusieurs Manichéens de cette liste — tels ceux de Felix (n° 11 et n° 12), Faustus (n° 10), Fortunatus (n° 14) — et d'autres exprimant des idées de victoire ou d'honneur — ainsi Honoratus (n° 16), Victorinus (n° 27 et n° 28) — figurent parmi les *cognomina* latins les plus répandus en Afrique sous l'Empire (sur ce sujet des particularismes dans l'onomastique africaine, voir remarques et bibliographie dans M. BENABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976, p. 491-578 ; H. G. PFLAUM, « Spécificité de l'onomastique romaine de l'Afrique du Nord », dans *L'onomastique latine* — Colloques internationaux du CNRS, Paris, 13-15 octobre 1975 —, Paris, 1977).

Ce livre reproduit, avec quelques modifications, divers ajouts de bibliographie et des compléments (en particulier le chapitre de prosopographie), une thèse de doctorat ès lettres et sciences humaines présentée et soutenue, le 26 janvier 1976, à l'Université de Paris-Sorbonne, devant un jury présidé par le Professeur Henri-Irénée Marrou, de l'Institut. Premier travail de ce genre en langue française consacré à un volet de la longue histoire du manichéisme, l'ouvrage avait été entrepris, malgré des conditions difficiles, vers le terme d'un séjour d'une trentaine d'années dans les pays du Maghreb. Et ce sont donc ces amis d'Algérie, du Maroc et de Tunisie, qui, dans un climat chaleureux, m'ont fait bénéficier de leur dévouement, et, en dernier lieu, mes anciens étudiants de l'université d'Oran, que j'ai plaisir à remercier ici.

Je ne pourrais circonscrire en une formule ma dette de reconnaissance à l'égard de Monsieur André Mandouze, professeur à la Sorbonne, qui, à Alger déjà, depuis 1964, et jusqu'à l'achèvement de mon travail, n'a cessé, avec un soin vigilant et aussi en accordant une grande attention à mes propres positions, de faire profiter mon enquête de sa large connaissance personnelle aussi bien de l'œuvre d'Augustin d'Hippone que des problèmes religieux dans l'Afrique de l'Antiquité tardive.

Il m'est également agréable de témoigner toute ma gratitude à Monsieur le Professeur Henri-Charles Puech, de l'Institut, qui, dès le départ, a bien voulu favoriser mon entreprise de ses conseils et m'encourager à poursuivre sur cette voie qu'il a lui-même si magistralement ouverte. Enfin, il me faut évoquer ceux qui m'ont aidé de leurs remarques, critiques et suggestions, ceux qui ont accueilli avec beaucoup de bienveillance mes précédents travaux, ceux aussi dont les recherches m'ont apporté de précieuses indications dans l'élaboration de mon projet, en particulier les professeurs J. Fontaine, M. Meslin et C. Pietri, de l'Université de Paris-Sorbonne, P. Brown, de l'Université de Londres, G. Quispel, de l'Université d'Utrecht, J. Ries, de l'Université catholique de Louvain, A. Böhlig, de l'Université de Tübingen, L. Koenen, de l'Université d'Ann Arbor (Michigan). Je ne saurais oublier le R. P. Georges Folliet, Directeur des Études augustiniennes, qui n'a pas ménagé ses soins pour préparer cette publication. A tous, j'exprime ma vive gratitude.

Table des matières du Volume I

INTRODUCTION	7-16
--------------------	------

Place prépondérante du manichéisme dans la vie et dans l'œuvre d'Augustin. — Intérêt des livres écrits contre la secte, qui représentent toujours un des meilleurs éléments de documentation pour la connaissance du manichéisme en général et constituent la source historique essentielle pour une recherche sur l'Afrique manichéenne (7-11).

I^{re} partie : le « dossier » des œuvres qui sont analysées et la perspective de « restitution » historique qui oriente cette analyse (11-14).

II^e partie : l'histoire du manichéisme en Afrique (depuis le premier témoignage de la présence de la secte dans ces provinces romaines, sous Dioclétien, jusqu'à sa liquidation définitive par le pouvoir vandale). — Communautés locales dont l'implantation nous est connue par les documents. — Les adeptes de la secte en Afrique (14-15).

III^e partie : les conceptions doctrinales du manichéisme dans leurs lignes fondamentales (gnose, dualisme, problème du « matérialisme », conception de l'homme) telles qu'elles apparaissent à la lumière des citations des Écritures manichéennes répandues en Afrique en traduction latine et à travers les débats entre Augustin, ancien adepte de la secte, et les propagandistes manichéens à Carthage et à Hippone (15-16).

PREMIÈRE PARTIE

LE DOSSIER - ANTIMANICHAEANA AVGVSTINIANA

CHAPITRE I : DE MORIBVS ECCLESIAE CATHOLICAE ET DE MORIBVS MANICHAEO RV M	19-40
---	-------

A. De moribus ecclesiae catholicae

I. Datation de cette œuvre et circonstances dans lesquelles elle fut composée.	19-21
--	-------

B. De moribus Manichaeorum

II. Problème des interpolations scripturaires mises en avant par les docteurs de la secte (21-22) ; intérêt du traité pour une connaissance indirecte de la situation de l'Église en Afrique (22-24).	21-24
---	-------

III.	Augustin fait état de son long stage dans le manichéisme et, pour mettre en garde ses lecteurs, il dénonce les <i>tria signacula</i> dont les Manichéens africains tiraient parti pour leur propagande.	24-25
IV.	Le « sceau de la bouche ».	25-28
V.	Le « sceau des mains ».	28-29
VI.	Le « sceau du sein ».	29-30
VII.	Un pamphlet de l'ancien Auditeur : la chronique scandaleuse des Élus manichéens de Carthage et de Rome.	30-36
	Tableaux analytiques : présentation et classement.	37
	Tableau analytique du traité.	38-39
CHAPITRE II : DE GENESI CONTRA MANICHAEOS		41-50
I.	Conditions historiques locales (situation difficile de l'Église dans la région des Hautes Plaines numides, où le paganisme est toujours vivace) qui expliquent la composition du traité.	42-44
II.	Plan du livre et lecteurs auxquels il est destiné	44-45
III.	La défense organisée par Augustin — essai d'explication du livre de la <i>Genèse</i> — indique les points sur lesquels les Manichéens menaient l'offensive contre l'Église pour développer leur audience.	45-46
IV.	Riposte d'Augustin.	47-49
	Tableau analytique du traité.	50
CHAPITRE III : DE LIBERO ARBITRIO — DE DIVERSIS QUAESTIONIBVS LXXXIII		51-63
A. De libero arbitrio		
I.	Le « dialogue » avec Évodius — entrepris à Rome — qui est à l'origine du traité, lequel fut achevé par la suite à Hippone.	51-53
II.	Schéma des trois livres : livre I (53-54), livres II et III (54-55).	53-55
III.	Cet ouvrage s'inscrit en premier lieu dans le courant des « dialogues philosophiques » de Cassiciacum.	55-58
IV.	Portée restreinte du traité dans la polémique antimanichéenne.	58-59
B. De diuersis quaestionibus LXXXIII		
	Les questions qui touchent à la controverse.	59-62
	Tableau analytique du <i>De libero arbitrio</i> .	63
CHAPITRE IV : DE VERA RELIGIONE — DE UTILITATE CREDENDI		65-79
I.	<i>De vera religione</i> : le cas du riche Romanianus, patron de <i>Thagaste</i> , converti au manichéisme par Augustin.	66-72
II.	<i>De utilitate credendi</i> : Honoratus, ami d'Augustin à Carthage et conduit par lui à la secte dont il devient par la suite un ardent prosélyte.	72-77
	Deux types exemplaires de Manichéens africains.	77-78
	Tableaux analytiques des deux traités.	79

TABLE DES MATIÈRES

383

CHAPITRE V : DE DVABVS ANIMABVS	81-92
I. Objet du traité et argumentation émise par le polémiste pour réfuter le dogme manichéen.	82-87
II. Les circonstances en lesquelles ce livre fut écrit par Augustin à Hippone, où il se trouvait confronté à la secte qui déployait une active propagande.	87-91
Tableau analytique du traité.	92
CHAPITRE VI : CONTRA ADIMANTVM	93-105
I. Comment Augustin fut amené à écrire cette <i>disputatio</i> contre l'ouvrage manichéen dont il venait de prendre connaissance et méthode de composition du traité.	94-95
II. Les « antithèses » d'Adimantus : essai de classement.	96-100
III. Le prêtre catholique d'Hippone porte à son tour le débat sur le terrain adverse, ridiculisant les discussions des casuistes de la secte, laquelle apparaît singulièrement sclérosée dans ses pratiques.	100-103
Faustus, successeur du « disciple de Mani ».	103-104
Tableau analytique du traité.	105
CHAPITRE VII : CONTRA EPISTVLAM QUAM VOCANT FVNDAMENTI	107-124
I. Problème posé par la datation de ce traité.	107-108
II. Collationnement des divers fragments de cette <i>Épître du Fondement</i> dispersés dans l'ensemble des œuvres antimanichéennes d'Augustin et dans l'ouvrage d'Évodius.	109-113
III. Aspect nouveau de la polémique inaugurée par ce livre dirigé contre l'Écriture de la secte la plus connue dans les communautés africaines.	113-117
IV. Paticius, le destinataire de l' <i>Épître</i> de Mani, doit-il être identifié avec Patig, le compagnon d'Addas-Adimantus lors de la première expédition missionnaire envoyée (entre les années 244-261) par l'hérésiarque en Égypte ?	117-123
Tableau analytique du traité.	124
CHAPITRE VIII : DE NATVRA BONI	125-140
I. Datation de cette œuvre et remarques sur son caractère antimanichéen.	125-126
II. Structure de la première partie du traité.	127-130
III. Les infamies auxquelles seraient tenus de se livrer les Manichéens logiques avec leur doctrine pour délivrer leur Dieu prisonnier.	130-132
IV. Le cas des « Manichéens » de Gaule (confusion probable ici avec Priscillien et ses compagnons déferés en 385 à Trèves devant le tribunal de l'empereur Maxime) et de Paphlagonie condamnés par les autorités publiques après avoir été convaincus de s'être adonnés à des pratiques dont leurs Écritures leur auraient fait une règle.	132-139
Tableau analytique du traité.	140

CHAPITRE IX : CONTRA SECVNDINVM	141-157
I. Secundinus avait-il connu Augustin et voulait-il riposter aux attaques du <i>De moribus Manichaeorum</i> contre les Manichéens de Rome ?	141-145
II. Analyse de la lettre de l'Auditeur romain	145-150
III. La réponse d'Augustin.	150-155
L'évêque d'Hippone préférerait ce livre à tous les autres qu'il avait composés contre la secte.	155-156
Tableau analytique du traité.	157

DEUXIÈME PARTIE

DESTINS DU MANICHÉISME EN TERRE D'AFRIQUE LES CHEMINEMENTS HISTORIQUES DE LA SECTE DE SON IMPLANTATION A SA MORT

CHAPITRE I : LES ORIGINES DU MANICHÉISME DANS L'AFRIQUE ROMAINE	161-177
I. Problème de la datation de l'édit antimanichéen promulgué par Dioclétien à Alexandrie et adressé au proconsul d'Afrique : la date de 297, habituellement avancée, ne peut être retenue (critique de l'argumentation sur ce sujet) et Julianus n'a vraisemblablement assuré sa charge à Carthage qu'en 301-302.	162-165
II. La Constitution <i>De Manichaeis</i> correspond à un rescrit et répond aux préoccupations du gouverneur de la Proconsulaire devant le développement de la secte en Afrique.	165-167
III. L'analyse de cette loi éclaire l'action de l'Église manichéenne africaine — dont les adeptes sont accusés de commettre des <i>maleficia</i> — et les peines (y compris celle de mort) portées contre les fauteurs et les partisans de la « superstition » dénotent la présence de communautés avec leur organisation hiérarchique.	167-170
IV. Comment a pu se déclencher cette affaire des Manichéens d'Afrique — la première qui mit aux prises la secte avec le pouvoir impérial romain.	170-173
V. Problème de la pénétration manichéenne dans ces provinces occidentales de l'Empire : la nouvelle Église a-t-elle été instaurée en Afrique par Adimantus après sa mission en Égypte ?	173-175
VI. Le trafic commercial support de l'expansion manichéenne.	175-177
CHAPITRE II : LES COMMUNAUTÉS MANICHÉENNES AFRICAINES	179-210
I. Difficulté de connaître l'Église manichéenne — quelles qu'aient été les zones de son expansion d'Orient en Occident — dans la réalité de ses institutions et de ses communautés locales.	179-180
II. Conditions qui ont permis l'implantation du manichéisme en Afrique et facteurs qui ont pu la favoriser : — situation délicate de la <i>Catholica</i> dans ces provinces au IV ^e siècle et à l'époque d'Augustin (état du clergé ; crise donatiste) (180-182) ;	180-188

- influence des courants judaisants et de certaines sectes (*Caelicolae*, *Symmachiani*) (182-186) ;
 — vitalité du paganisme indigène hostile au développement du christianisme (186-188).

III.	Importance réelle de l'Église manichéenne africaine (distinction à opérer entre Élus et Auditeurs).	188-191
IV.	Inventaire des localités où la présence de communautés (ou de cellules) manichéennes peut être établie : Carthage (192) ; Hippone (192-193) ; Tipasa et <i>Caesarea</i> (Cherchel) (193-195) ; <i>Malliana</i> (Khemis Miliana) (195-196) ; <i>Milev</i> (Mila) (197-198) ; <i>Thagaste</i> (Souk Ahras) (198-199) ; <i>Vegesela</i> (Ksar el-Kelb) (199-201) ; région de Ain Telidjen (201-203).	191-203
V.	Les <i>conuenticula</i> manichéens africains : compartimentage fonctionnel entre, d'une part, les <i>Electi</i> (ou <i>sancti</i> , <i>perfecti</i>) et, d'autre part, les <i>Auditores</i> (ou <i>catechumeni</i>).	203-205
VI.	Recrutement et composition des communautés telles qu'elles apparaissent à la lumière des éléments de notre documentation (diversité des âges des fidèles, formation intellectuelle, origine sociale et milieux professionnels : place des femmes).	205-210
	Conclusion. — Originalité de l'Église manichéenne en Afrique : son « indigénisation ».	210

CHAPITRE III : LES PERSÉCUTIONS ANTIMANICHÉENNES ET L'EXTINCTION DE LA SECTE EN AFRIQUE DU NORD 211-233

Mesures de persécution mentionnées dans l'œuvre d'Augustin et les textes juridiques, et qui furent appliquées en Afrique :

I.	Interdiction des réunions de la secte à Carthage (suite à l'édit promulgué en 381 par Théodose).	211-215
II.	Manichéens condamnés à l'exil par le proconsul Messianus en 386.	215-217
III.	Le cas des deux <i>disputationes</i> d'Hippone — avec Fortunatus, en 392, et Felix, en 404, ce dernier faisant allusion aux <i>leges imperatoris</i> en vigueur (sans doute l'édit décidé par Stilicon en 399).	217-220
IV.	Les rafles de police à Carthage en 421 sous les ordres du tribun Ursus et les aveux passés par des Manichéennes devant un tribunal ecclésiastique.	221-224
V.	Nouvelles arrestations à Carthage en 428.	224-226
VI.	Difficulté de la documentation sur le manichéisme africain après la mort d'Augustin (enquête sur les œuvres de Vigilius de <i>Thapsus</i> et de Fulgence de <i>Ruspae</i>).	226-227
VII.	Les Manichéens dans l'Afrique vandale : entreprise de « noyautage » du clergé arien sous Genséric et extermination de la secte par Hunéric dans les années 477-480.	227-230
VIII.	Les <i>Manichaei Afri</i> exilés à Rome, dans l'Italie méridionale et en Sicile (les mesures pontificales et épiscopales où ils se trouvent visés au VI ^e siècle et par la suite).	230-232
IX.	Au VIII ^e siècle, à Ktésiphon, un Manichéen venu du Maghreb devient le Maître suprême de l'Église manichéenne.	232-233

TROISIÈME PARTIE

ASPECTS INTÉRIEURS DU MANICHÉISME EN AFRIQUE

PERSPECTIVES DOCTRINALES

A. LES PROBLÈMES DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE I : LA « FABLE » MANICHÉENNE	239-257
I. Les désenchantements de l'Auditeur Augustin devant le système manichéen et les structures institutionnelles de la secte.	240-242
II. Ce qu'Augustin espérait du message de Mani : une <i>scientia veritatis</i> chrétienne.	242-244
III. Les « fallacieuses promesses » du manichéisme.	244-247
IV. Pour Augustin, la « science » doit être fondée sur un rationalisme systématique faisant appel à des démonstrations apodictiques pour aboutir à des solutions contrôlables.	247-249
V. Les critères auxquels, selon Augustin, doit répondre une doctrine se prétendant « scientifique ».	249-251
VI. Pour l'évêque d'Hippone, le manichéisme dont il a fait l'expérience ne serait qu'une croyance absurde imposée par une hiérarchie autoritaire.	251-254
VII. Problème méthodologie (selon Augustin : « <i>prius credere</i> », « <i>credimus ut cognoscamus</i> »).	254-256
VIII. Conclusion : Augustin n'a pas été « initié » à l'intelligence du mythe doctrinal manichéen, mais, observateur attentif, il en a étudié les structures apparentes.	256-257
CHAPITRE II : LES VOIES DE LA GNOSE	259-289
I. Les « raisons » de Faustus.	260-261
II. Qu'est-ce que la « Connaissance » : la science de la « gnose » à la lumière de l' <i>Épître du Fondement</i> , des déclarations de Fortunatus et de Secundinus (261-263) ; l'« initiation » (<i>Épître du Fondement</i> , contributions de Faustus et de Felix) (263-264) ; sens de la démarche gnostique (<i>Épître à Menoch</i>) et étapes de la <i>divina cognitio</i> (264-265) ; Augustin et la terminologie gnostique (critique de la méthode) (265-267).	261-267
III. Comment atteindre la Gnose : contradiction apparente entre charisme personnel et institution ecclésiale (rôle nécessaire de l'Église dans la préparation à l'« initiation ») (267-270) ; la Gnose manifestée par le Sceau des Prophètes est une Science concrète, inséparable d'une éthique (270).	267-270
IV. La place du Christ dans la conception doctrinale manichéenne : les contributions de Secundinus (271), Fortunatus (271-272), Faustus (272-273) et Felix (273).	270-273

- | | | |
|------|--|---------|
| v. | Rôle de Mani : les contributions de Faustus (273-274), de Felix (274-276) et de Secundinus (276-278); fonction de Mani d'après l' <i>Épître du Fondement</i> et les commentaires d'Augustin (278-281); les deux « naissances » de Mani : commentaires de Faustus (281-282); Mani représente réellement l'humanité souffrante en route vers le Salut (282). | 273-282 |
| vi. | Objet et champ de la Gnose. | 282-285 |
| vii. | La Gnose, « science » efficace parce que libératrice. | 285-289 |

B. PROBLÈMES DE THÉODICÉE ET D'ANTHROPOLOGIE

CHAPITRE I : LA DOCTRINE DES « DEUX PRINCIPES » ET LE « MATÉRIALISME » MANICHÉEN 293-322

Doctrines des « Deux Principes » :

- | | | |
|------|---|---------|
| I. | Le mythe et la doctrine des Principes antithétiques dans l' <i>Épître du Fondement</i> (294) et à travers les déclarations de Fortunatus (295), Faustus (295), Felix et Secundinus (296); importance de la contribution d'Augustin sur ce sujet (296-299); peut-on dire que la doctrine dualiste telle qu'elle est présentée par les docteurs africains de la secte diverge de l'enseignement qui ressort des Écritures de Mani dont nous avons des fragments (299-300) ? | 294-300 |
| II. | Premier problème : origine du Prince des Ténèbres telle qu'elle apparaît présentée dans l'enseignement manichéen africain. | 300-301 |
| III. | Second problème : le Prince des Ténèbres, coéternel à Dieu, est-il l'égal de Dieu par la puissance (raisons de prosélytisme missionnaire qui ont pu influencer sur ce point de la doctrine). | 302-305 |

« Matérialisme » manichéen :

- | | | |
|-----|---|---------|
| IV. | Argument favori de la polémique augustinienne (305-309); les pratiques rituelles des Manichéens africains en l'honneur des deux grands Luminaires (309-312). | 305-312 |
| V. | Les critiques d'Augustin sont en contradiction avec les proclamations de Faustus sur le culte spirituel (312); variations dans l'argumentation d'Augustin selon qu'il s'agit de controverses orales ou de traités (et, dans ce cas, selon les destinataires) (312-314); l'ancien Auditeur savait que la doctrine manichéenne ne se réduit pas aux apparences du récit mythique (314-316). | 312-316 |
| VI. | Le culte du Soleil et de la Lune, son symbolisme et sa portée au delà de l'interprétation matérialiste : essai d'analyse à travers les multiples déclarations d'Augustin (316-317), les allusions de Secundinus (317-318) et un <i>capitulum</i> fondamental de Faustus (318-321); conclusion (321-322). | 316-322 |

CHAPITRE II : LE CONFLIT DES DEUX « ÂMES » ET LA GENÈSE DU PÉCHÉ 323-346

De duabus animabus :

- | | | |
|-----|---|---------|
| I. | Importance fondamentale du dogme des deux « âmes ». | 324-325 |
| II. | Bilan des expressions utilisées par Augustin pour formuler la conception manichéenne sur ce point de la doctrine (325-328); les <i>duae mentes</i> (328-330); paradoxe d'un « esprit » de la Matière (330). | 325-330 |

III.	Essai d'approche de la question des deux « âmes » à partir des Écritures manichéennes et des déclarations des Manichéens connues par l'œuvre d'Augustin (330-332) ; références à des documents manichéens orientaux (332-334) ; contribution particulière de Secundinus (334-335) ; conclusion (335-336).	330-336
 Peccatum animae :		
IV.	Discussion de l'argumentation polémique d'Augustin (337-338) ; inventaire des textes (Écritures manichéennes, précisions fournies par les Manichéens africains) ayant trait à la question du péché (338-342) ; exposé fondamental de Secundinus : les trois degrés dans le péché (343-346) ; conclusion (346).	337-346
CONCLUSION		347-352
APPENDICE : PROSOPOGRAPHIE DE L'AFRIQUE MANICHÉENNE		353-377
TABLE DES MATIÈRES DU VOLUME I		381-388

7 0 1

A 31169.1

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

BT1410 .D4

Decret, Francois.

L'Afrique manichéenne : IVe-Ve siècles

BT
1410
.D4

V.1

Decret, Francois.

L'Afrique manichéenne : IVe-Ve
siècles : étude historique et
doctrinale / Francois Decret. -- Paris
: Études augustiniennes, 1978.

2 v. ; 25 cm.

A revision of the author's thesis,
Paris-Sorbonne, 1976.

Bibliography: v. 2, p. [277]-295.

Includes indexes.

CONTENTS.--t. 1. Texte.-- t. 2.

Notes.

1. Manichaeism--Africa. I. Title

A 31169.1

CCSC

22 JAN 80

4832717

CSTMxc

78-387111

DERNIÈRES PUBLICATIONS
DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

Y.-M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme.* 1973, 752 p.

P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard.* 1973, 176 p.

E. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten.* 1973 xx-220 p.

M. Moreau, *Le Dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin.* 1973, 184 p.

P. Coureelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard.* 3 volumes, 1974/1975, 792 p.

G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie.* 1974, 452 p.

G. Claesson, *Index Tertullianus, 3 volumes,* 1974/1975, 1766 p.

Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale. Dix études rassemblées par Y.-M. Duval. 1974, 326 p.

M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5).* 1974, 388 p.

J. Longère, *Œuvres oratoires de Maîtres Parisiens au XII^e siècle. Étude historique et doctrinale.* 2 volumes, 1975, I, 444 p. ; II, 448 p.

A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana — A.T. — Le Livre des Proverbes.* 1975, 236 p.

J.-P. Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales.* 1976, 180 p.

Origène, *Traité des Principes (Peri Archôn). Introduction et traduction par Marguerite HARL, Gilles DORIVAL, Alain LE BOULLEUC,* 1976, 312 p.

J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Nouvelles édition, revue et augmentée.* 1976, 588 p.

R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Nouvelle édition revue et augmentée.* 1977, 738 p.

C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes.* 1977, 476 p.

H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif.* 2 volumes, 1977, I. 392 p. ; II. 222 p.

Louis de Léon, *Les Noms du Christ. Traduction française de Robert RICARD,* 1978, 416 p.

Recherches augustinienes, Vol. XII, 1977, 304 p.

Œuvres de saint Augustin, B.A., vol. 6, Dialogues philosophiques. De magistro-De libero arbitrio. 3^e édition. Introduction, traduction et notes par Goulven MADEC, 1976, 608 p.